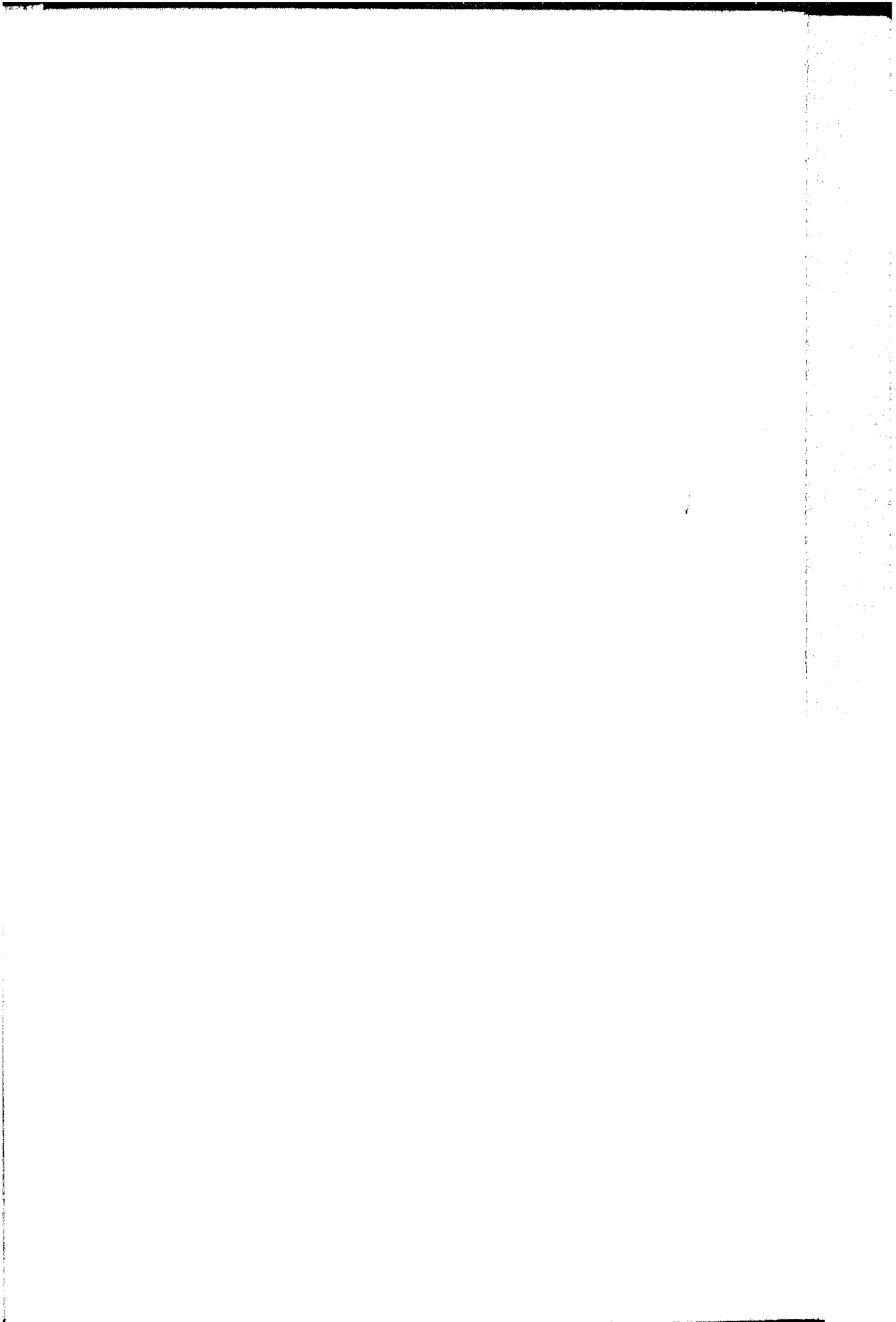


0 3 4 5

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100



19206

مرآة الاصول

Station of the Alger
Public Library (D.G.A.L.)



ناشرى

شركت صحافيه عثمانيه

يوسف ضياء الدين واحد نائلى وشركاسى

227, 74
المرآة الاصول



معارف نظارت جليله سنك ۸ ذى القعدة سنه ۳۲۱ و فى ۱۲ كانون ثانى
سنه ۳۱۹ تاريخه ۲۰۳ و ۱۷۰ نومرولى رخصتنامه سيلاه طبع اولمشدر

الهيئة العامة للكتاب
رقم الكتاب
رقم المجلد
تاريخ الاستلام
٤٠٥١٩

درسعادت

شركت صحافيه عثمانيه مطبعه سى - چنبرى طابى جوازنده

نومرو - ۵۲

سنه

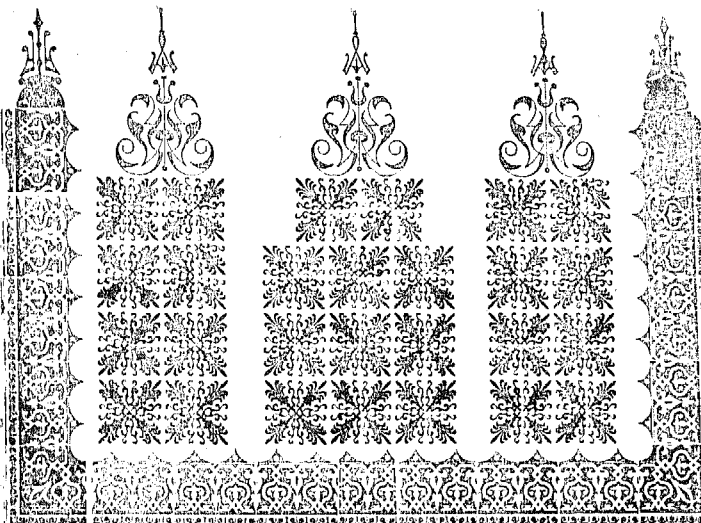
۱۳۲۱

قال المحققون قد
فسروا قوله تعالى
ولقد كر منا بنى
آدم باعطاء العقل
الذي صلوا التكليف
(منه)

وانما فضل الفقرتين
الاخيرتين عن الاولين
لانهما استينافا كانه
قبل كيف هداهم
فقال شرع لهم (منه)

اي الاحكام الاعتقادية
والعملية (منه)
ليخلوا عن المرديات
فيه اشارة الى ان
افعاله تعالى معللة
بحكمة ومصالح يعود
نفعها الى العباد لانها
ليست بعملية اصلا كما
ذهب اليه الاشعرية
ولامعسل بالعلل
الفائبة والاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة
(منه)

القضية بالمجتمعة شعير
الدابة والقصيم بالصاد
المهملة جمع قصيمة
وهي الرملة (منه)
الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة



مرآة الاصول شرح مرآة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط
المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها
بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجبوا عن عذاب الجحيم * ويحلوا
بالمخيمات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله
بقلب سليم * والصلاة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم *
وسدد مناهج الحق بسننه القويم * محمد وآله وصحبه اجمعين على تميم
العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطيريم * ماجاد الغمام بدمعه
على العميم * ونبت القصيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ما تقترحه
القرايح ٧ القوارح * واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح الجوارح *
ما يتوصل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم
الاصول الذي به يعتلى ٩ ذرى الحقائق الاسلامية * ومنه يحتلى عرى
الدقائق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بؤاهم
الله تعالى دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة
ويسقي ذا العلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيدااء الاصول
لادرع هين الحصول * شهدت بحمالة قدره كلمة الكلمة الفخول * وزهدت

في تنقيه
* وتر
بالقطر
الى الافة
لساغ
ومر
ثم الى
قد است
مخزونا
عليه د
ريق ا
المتأخر
فرائدنا
عناكب
الفساد
السداد
قد سلك
ان اك
امررت
واظهر
سهدا
فجاء
اضا
بها
اذا را
لئن
ومن
الهي

والقوارح جمع
قارحة أى صافية (منه)

الجوارح الاولى

جمع جارحة بمعنى

العضو والثانية جمع

جارحة بمعنى

الكاسبة (منه)

٩ جمع ذرة والمراد

بها الدلائل (منه)

القلاعة هى صخرة

عظيمة فى فضاء سهل

(منه)

الورع الصغير الذى

غناه فيه (منه)

اى اعرضت فان

الزهة اذا عدى بقى

يكون بمعنى

الاعراض (منه)

الترصيف وضع

البعض على البعض

(منه)

جمع الديمة وهى

المطر الدائم (منه)

جمع طريحة بمعنى

القطعة المطروحة

(منه)

النحارير جمع نحير

وهو المتقن (منه)

فى تنقيص شأنه اسنة السنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول
* وترصيف ابواب وفصول * كالاغانة بالعرفه حين الاستعانة بالميم * والاغانة
بالقطرة عند الاستعانة بالميم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه
الى الافهام واستطلاع رأى رئيس ققام * والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام
لساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسنة التمام

ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح حر الوحش اذ هو راتع
ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور بحور النحارير معترف *
قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار * واستهوانى العشور على
مخزونات سرائر الاخبار * ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد
عليه دليلا سوى التقدير والتهذيب * فرتبت اولا عجمالة اتفق النظام بل محلة
ريق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار
المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب * وقلائد من
فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا الحجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما فى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور عن سبيل
السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد *
قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا ودليلا * ام تحسب
ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى
اصرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام *
واظورها بين ظهراى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد * وامسيت
سهدا فى الاجتهاد * وسهرة فى الارتياح

فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدن من مشرق بدا
اضاعات بها سبل الفروع قويمه * وامسى بهانج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بينان الاصول مشيدا
اذا رأت الحدائق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا
ومن جاد فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفاهندا
الهى كما وفقت للجمع اعطها * قبولاً لدى الاصحاب دهر مخلدا

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لى الها مجبدا
جزى الله فى اولاه خيرا بما سعى * واولاه فى اخره عيشا مرغدا

ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الانغاز وآنست فيها الاشكال وان لم
يحمل حدا الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها
وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضائها وتفصيل اجالها مع تحقيق
للمرام وفق ما يراد وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد * بمعان تتلذذ بدركم القلوب
وتشرح الصدور * والفاظ تتلاءم خلال السطور كأنها نور على نور
كأن التريا علق فى جبينه * وفى انفه الشعرى وفى خده القمر

﴿ وسميت مرآة الاصول فى شرح مرآة الوصول ﴾ متضرعا الى الله تعالى ان ينفع
به المحصلين ويجعله سببا لجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف
والمرجو من المجهول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على
الاعمال الروبة والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار * وفى ظلمة
الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عشرة وزل * او وجد فيه هفوة وخل فعلى
الواقف ذى المرؤة ان يصلح ما يرى من الخطل * او يصفح عما يستوجبه من اللوم
والعدل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يمتنى عندهم من الاحسان

ان ادركت فى نظمي فتورا * ووهنا فى بيانى للمعاني
فلا تنسب لنقضى ان رقصى * على مقدار تنشيط الزمان

وها انا اشعر فى شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو المجلأ
فى كل باب * واليه مرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء
للابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ * وحامدا حال اخرى اما عن ذى
الحال الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى
متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر هذه الطريقة على الطرق
المعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج ابو عوانة وابن حبان كل امرضى
بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجزم وما اخرج النسائى وابوداود
ككل كلام لا يبدأ فيه بسم الله فهو اجزم ووجهه ان الابتداء يعتبر
فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث
فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلما قيده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود للمقيد
بدون المقيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى

(بين)

يعنى ان المصنف اثر
فى الحمد طريقة الحال
على ماهو المتعارف
من ايراده بالجملة
الاسمية والفعلية نحو
الحمد لله او احمد الله
تسوية بين الحمد
والتسمية فى كون كل
منهما قيدا للعامل
وحالا عنه حتى يتأتى
التوفيق بين الحديتين
(منه)

اى لا يتحقق ولا يتم
بمحيث ينقطع وينتهى
وهو لا ينافى ان يحصل
الابتداء بكل واحد
من التسمية والحمد
فيتأتى التوفيق
ونظيره الحركة من
مبدأ معين الى منتهى
معين فانها لا توجد
ولا تتم قبل الوصول الى
لنتهى مع ثبوت الحركة
للجسم فى كل جزء من
اجزاء المسافة فليتأمل
(منه)

بين النصين بناء على جل الابتداء على الآتى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل
 احدهما على الختمى والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد بتمديد
 التسمية وعمل بالاجاع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية الخلة
 بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من السيد
 وهو الحص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين)
 الاصل كاسيأتى مايتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى
 سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول
 الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها
 مايتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بأيد
 (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
 (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم
 السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة
 والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
 (والجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عدا اثار صحبته حسنا
 (اجمين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
 والفروع والكتاب والسنة والاجاع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب
 لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة
 للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان
 الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامثبات ولانه فرع للثلاثة الاول و ذكر
 اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب
 لان النفي اما منا او منهم فلا بد من احسين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
 وتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
 بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
 فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله
 تعالى والصلاة على النبي وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
 فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجملة) بفتح الميم والجميم وتشديد
 اللام صيغة فيها الحكمة (مشملة على غرر مسائل الاصول) الغرر
 جمع غرة يقال فلا غرة قومى اى سيدهم وغرة كل شىء اوله واكرمه

او لان ذاته تعالى
 مبهم لا يدرك كنهه
 فآثر الموصول المبهم
 ليناسب اللفظ معناه
 (منه)

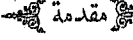
يدخل فيها اصول
 الفقه ايضا لان
 الفروع وقعت فى
 مقابلة اصول الدين
 (منه)

الاستصحاب هو
 الحكم بابقاء شىء كان
 فى الزمان الاول ولم
 يظن عدمه
 (منه)

(ودر بحار المعقول والمنقول) الدر جمع در والمعقول القياس والمنقول
 باقى الادلة فالمراد بالدر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن
 العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى منزفة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم)
 اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره
 (فى الوصول الى مستصفي حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول
 وبالحقائق مسائله وبالمستصفي المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
 والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تليخىص البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اى المجلة (بتهدية) اى بسبب
 كون ذلك النظم مهذباً منقحاً (مع الاحكام) اى كونه محكما متقنا
 (مغن عن التقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التقيح والايجاز
 لادى الى تجمية والغاز (وفحواها بغاية تبينه) اى بسبب كمال توضيحه
 (المرام) اى المطلوب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق
 (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد
 علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد
 سالكي صراطه الى النيل والوصول (رتبها) اى المجلة (معولا) اى معقدا
 (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العالم وتوفيقه) العناية بتليخىص
 الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتجمية اسباب
 الشر (وسميتها مرقة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
 فن يبع اسباب العلى فيلصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبها (كفاية من كثر الهداية) حتى استغنى فى تقرير
 الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لا اقدام
 العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق
 المراد ولا ازينغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية
 على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (محجب)
 اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى
 عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه)
 لاعلى غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لالى غيره

٢ اى لا يعنى انه يقبل
 دعوة كل داع حتى
 يرد السؤال انه ليس
 كذلك لان بعض
 الداعي لا يقبل دعاؤه
 قطعا (منه)

(انيب) ارجع اذغيره لا يصلح لهذين الامرين حتمية وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمنفى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقائق والتهديب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحث لايشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف  مقدمة اي هذه مقدمة في تبين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغاياته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها ليأمن من فوات ما يعنى وضياح وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه ~~لا~~ يختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو الحق ٣ واما تعيين الفائدة فليجزم بان صحه ليس عبثا ولما اقتضى المقام ٦ تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدنيوية والدنيوية منقول عن مر ك ب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم) اي ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية حاصلية من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فتدخل علوم المذكورة ويخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اي المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

٩ في اختيار التبيين
في الحد والتعيين
في الموضوع والغاية
اشارة الى ان المعودة
من المقدمة تصور
العلم والتصديق
بموضوعية موضوعه
والتصديق بفاثته
(منه)

٧ بناء على كون
الموضوع بمنزلة
المادة وهي مأخذ
الجنس وكون
الاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة
وهي مأخذ الفصل
الذي به كمال التمييز
(منه)

٣ وهو كون الموضوع
الادلة والاحكام
جميعا (منه)
٦ لان المقام مقام
التعليم وتميز العلم
المشروع فيه للطالب
لا التمييز في نفسه (منه)

اي لتلك الاحوال (دخلا في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا ثبتت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كاعمال للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكرهية والحرمية والنجاسة والفساد والبطالان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء والتخيير ولا يعملون غير الوجوب والندب والاباحة والكرهية والحرمية من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقضاء اعم من التصريح قادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجيين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات واجزائه لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت بالفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

صاحب التتبع وتبعه صاحب التلويح وتبعتهما ثم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب قال في الاول اما حده لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقهاء هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وارايد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده في الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت او ظنية ومراده في الثاني بيان المصطلح عنهم وهو كما عرفت عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط (منه)

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفاً للاحوال وتلخيصه ان المسائل
 الفقهية مستندة الى ادله معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة
 احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيله
 فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط
 ويسمى العلم المنكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
 في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين * الاول ان المتبادر
 من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا
 على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد
 اخرى اما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل
 بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة
 الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي
 بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
 الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
 لما يتبع ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
 ويترجم علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصل القواعد
 الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
 شرائطها وقيودها المعتمدة في كلية القواعد فخالف المعهود والمتعارف
 وكفى بهذا سببا للعدول * والثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا
 بان المراد به التوصل القريب بقريته الباء السببية الظاهرة في السبب
 القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب
 مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقهاء) لما فرغ عن التعريف اللقبى
 فشرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
 المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف ككلامن الفقه
 والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار
 ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو ما دل على شئ باعتبار
 معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار
 ذلك المعنى والا فتفيدة مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو
 ما دل على شئ باعتبار
 معنى هو المقصود
 سواء كان مشتقا او في
 معناه تفيد الاختصاص
 باعتبار ذلك المعنى
 وان كان اسم العين
 يفيد مطلقا فالمراد
 باصول الفقه ادلة
 تختص دلالتها بالفقه
 اختصاص اثبات ما
 لا يثبت له حتى يرد
 ان الاعتقادات
 والوجدانيات تثبت
 بالكتاب والسنة
 ايضا فان الاضافة
 لا تزيد على صريح
 اللام وهي لا تدل
 قطعاً على الاول كما
 تحقق في موضعه
 (نسخة)

بالفقه ولما توقفت معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف
اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول
عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بقربنة تطبيقها بعامين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط
وهذه الملكة لا يتايفها عدم معرفة من هو فقيه بالايجاع بعض الاحكام
كالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري
لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدائه زمانا
اولا امر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها
احكام ما تنتفع به او تتضرر ذنوبية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه
ملكه تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به او تتضرر
تصدقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل
عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص
بمجرد العلم بالغة بلا ملكة الاستنباط * ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزد) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول)
لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر ﴿ فان قيل ﴾
الم يخرج الوجدانيات بتقسيد المعرفة بكونها عن دليل ﴿ قلنا ﴾ لا لان المراد
بالوجدانيات كاشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان ﴿ فان
قيل ﴾ لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى الدررة مثل ان معرفة الله واجبة
والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف ﴿ قلنا ﴾ المراد من معرفته
تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

فعرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي
علم الكلام ومعرفة
مالها وما عليها
من الوجدانيات هي
علم الاخلاق
والتصوف ومعرفة
مالها وما عليها
من العمليات هي الفقه
المصطلح (منه)

٦ اى العلم بوجود
الشيء لو جـ و د
المقتضى او بعدم
وجوبه لوجود الثاني
(منه)

قوله وما يتوقف
كباحث الاستثناء
والنسخ والتخصيص
والمعارضه والترجيح
ونحو ذلك فانه من
مبنيات الفقه ومسائله
وفيه رد على صاحب
التتبع حيث ذهب
الى ان الاصول ههنا
بمعنى الادلة فقط (منه)
قوله اذا جعل لقباً
يكن منقولاً تماماً حتى
الى النقل لان الغوى
لاصول الفقه وهو
مبنياته يتناول الادلة
التفصيلية وفساده
ظاهر فلا بد من المصير
الى النقل لاجراجهما
وهو بطريق الغلبة
اذا تصرف اهل
اصطلاح وهو قوله
ما يبنى عليه غيره
(منه)

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على
القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر
في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور
العامه وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث
العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال
الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات
لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخسنة وافعال
المكلفين او بين غيرها والعلم بهما تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل
للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم
بجراحة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بهما كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة
(عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما
السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونهما من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم ٦ بوجوب المأمور به مثلاً
والخلاف كالعلم عن المقتضى والثاني مثلاً لما فرغ من بيان الفقه شرع
في بيان الاصول فقَالَ (الاصْل) ههنا (ما يبنى) على بناء الجهول
يقال ابنتت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسياً كابتناء البناء
على الاساس او عقلياً كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل
ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه الغوى (ونقل) في الاصطلاح
(الى الدليل) كانتقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب (والمختار)
عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين * الاول انه خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى
فيحمل على المعنى الغوى الشامل ويقيد بالعقل بالاضافة الى الفقه
الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عليه ولا معنى لمبني
العلم الادليله او ما يتوقف عليه دليله * الثاني ان اصول الفقه اذا حمل لقباً
يكون منقولاً فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه نقلا نقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل * ثم لما فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته ولجزئها المساوى له
اول الخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المبين للشئ اذا قام به
مساويا له ٩ فى الوجود ووجداه عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع
يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم * الاول
كالتكلم للانسان فان لكل جزء من جزئيه دخلا فيه * والثاني كادراك الامور
الغريبة له بجزئها الناطق * والثالث كالضحك بالتهجيب * والرابع كاللون للجسم
بالسطح المبين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك اعراض
غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها جعلها على موضوع العلم
امامطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى
نحو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع ٤ امامطلقا نحو الامر
يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقريئة الاباحة يفيد الاباحة
او على عرض ذاتى له امامطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو
الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه امامطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب جله على المقيد يوجب الحكم
مقيدا وعلى هذا القيلس ٣ فى السنة والاجاع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام
حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
التأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقدامكن لان
احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية
لامطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية
لامطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لما اختاره صاحب الاحكام) خصه
بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون الفوارض التى لها دخل

(فى)

٩ بالوضع ففيه در
على المحقق عضد
الملة والدين حيث
قال ولو حل الاصول
على معناه الغوى يعنى
بمعناه ما يستند اليه
الثقة يشمل الاقسام
فلم يخرج فى الموضوع
الى النقل وقد حققناه
فى المحاكات العضدية
(منه)

٤ فيه اشارة الى ان
نوع النوع فى حكم
النوع فان الامر نوع
من الكتاب والسنة
ايضا وهما نوعان من
الدليل السمعى (منه)
٣ اى يبحث عن احوال
انواعها وعن انواع
انواعها وعن احوال
اعراضها وانواع
اعراضها وان كان
كل منها نوعا من
الدليل السمعى (منه)

في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضامين
 وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضامين وذلك لان حقيقة العلم انما
 هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
 لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها
 العرض الذاتي للموضوع كان المعبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى
 التناسب التام وعدم اختلافه لاي معنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف
 واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك
 مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
 يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
 فلا يتعدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
 فلان الاعراض اللازمة لاحد المضامين لما فايرت الاعراض اللازمة
 للمضاف الآخر بالنوع بتغير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما
 الى اخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
 الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في
 الاعتبار يرد عليها ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في
 الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل
 الداخلة في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان
 جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحاد كل من الجزئين
 اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب
 التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة
 بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدت اتحدت المسائل
 فيتحمد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير
 فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع او باشتراكها
 في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند
 المحققين * اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان
 الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات
 المبحوث عنها في الهندسة من الثلث والتربيع والخميس والتسدس ونحوها
 لما كانت امور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
 بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب
 من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة
 مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا
 لامر الاستدلال * واما الثالث فلان اشتراك في العرضي المطلق لا يكفي
 في الاتحاد والاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
 المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشترك في العرضي الخاص
 بنوع كالهجة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث
 في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشترك
 البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط
 لافضائه الى ان يحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ
 باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها وانظر فيها
 للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعد الموضوع على
 انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
 الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا
 تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كالايخفي
 على متأمل منصف وبالجنب عن التعسف متصنف * ثم لما فرغ عن تعيين
 الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل حكمة ومصالحة
 ترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
 حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام
 الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستزامه
 استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا
 عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايتها (معرفة الاحكام) الربانية
 بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجرىان على موجبها للسعادة الدينية والدنيوية
 وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى
 ما به يستلزم للمطلوب كالحديث والامكان للعالم وبيان شرائط
 افادتها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجالا فهذا احتيج الى علم
 آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فأنحصر) أى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام
 انحصر (المقصود) أى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب
 لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة
 (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
 وما يتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما
 متلوا فى الكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع
 والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فلحقيقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل
 بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر
 عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام دع
 ما يربك الى ما لا يربك والقرعة لتطيب القلب بالسنة والاجماع وآثار
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلاة والسلام
 اصحابى كالنجوم بأبيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه الصلاة والسلام
 خير القرون قرنى الذين اتا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو)
 أى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال
 الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه
 وافتقار الباقي اليه * اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
 على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان
 مجتمهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال
 على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة
 التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من
 اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعضهم
 الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة
 والنقل بالنسبة اليهم من ابيّن اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين
 ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه
 واقصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن ٢ عن
 جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولى

٢ لان سائر الكتب
 السماوية وغيرها
 لم ينقل شئ منافي
 المصاحف لانه اسم
 لهذا المعهود المعلوم
 عند الناس حتى
 الصبيان (منه)

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتمام مع انه قرآن شرعا
حتى يجري عليه احكام القرآن ﴿واقول﴾ اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا يبحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشارك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كدهاتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق ووصون كما صرحوا به
فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلولا يحمل على
ما ذكرنا لم يصلح البحث والتقسيم ولا عهد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى وما يدل على
صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء
فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست
يمحز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة
يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها
ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث آيات
قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول
والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
بعون الله الملك العالم هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق القرض ويخرج
عنه الحرف وتدخل الكلمة فليل (وهو) اى الكتاب المرادف
للقرآن فى العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان
او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعبرة فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واماماهو على حرف واحد فكشورومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالا حاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره (المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه وبين ماعدها (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضى تواتر ما هو كذلك فلم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (قيل) يشترط (فى الجوهر لالهية) اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالمالة وتخفيف الهجزة والتفخيم ونحوها فقيل كلهما متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلهما مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيان

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب
 العمل به ﴿فان قيل﴾ وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فواجه
 اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فالامطابقة
 بينهما قلنا ﴿عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص
 وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد * وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز
 وافادة الملزوم افادة اللازم * ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبره وقال
 مالك والشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن
 لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل
 حتى قال الامدي اجع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا
 من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما ﴿واجيب﴾
 بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه * ثم لما ورد ههنا اشكال
 وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت
 احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم
 الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره
 نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم
 كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه
 لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة
 الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبهه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم
 وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطع عليه الا يامعان النظر حتى يعده
 صاحبها مأولا (في البسمة) اى قوة المشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن
 الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسمة الواقعة في اثناء
 سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
 فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور
 التكفر والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية
 فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور
 من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
 ابي حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور
 وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقيم في كل من الطرفين
 شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حسد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
وقد قامت ههنا فلا اشكال وما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصريحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبدكفة لان
شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب الجواب لان سلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم
فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير به ويندفع
ما قيل ﴿ فان قيل ﴾ اذنى درجات الشبهة القوية ان تورث شك او وهما فلا
يبقى الطرف الآخر قطعيا ﴿ قلنا ﴾ هي قوية عند من تمسك بها واما عند
الخصم فن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح
صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما)
المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا
(اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار
اللفظ وللالكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا
منها لا يلايم غرض الاصولى وللجموع النظم والمعنى لان كونه عرييا
مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالسلاعة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه
اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى
جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحه الله تعالى تجوز القراءة
بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة ﴿ فان قيل ﴾ القول
بان اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا ﴿ قلنا ﴾ نعم الا انه مشعر بعدم كون
المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحه الله تعالى والمقصود توجيه
كلامه ﴿ فان قيل ﴾ ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى
النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ النظم غير لازم عنده ﴿ قلنا ﴾ نختار
الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا او الثاني * وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
﴿ قلنا ﴾ لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق
بعنايه والامام جل فوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاحله قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط
ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمهما الله تعالى
قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع
اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمه
اما الاول فلعومومه المفرد والمركب كاسيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى
على قانون الوضع يسندعى وضع الواضع ثم دلالاته اى كونه بحيث يفهم
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة
اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى
لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم
الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه
التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلو وجود
اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثانى فلان في ذكر مجرد الاقسام
تعرضا للموضوع وهو لا يكتفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما
لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام بأحدى اربع تقسيمات الا الثانى فانه
مثنى كاسيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ
(له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع
عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد
فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة
مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثيرة فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المحدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجع بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندارجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعاً نوعياً وكون عموماً عقلياً ضرورياً بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعداً وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدم معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالاته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فيما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحاً وخفاءً) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاماً خاصة بها كاسنين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عدد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان ظهر معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهوى (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) ان خفي معناه فاما ان يكون خفاه غير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكلى) والا فان كان بيانه مرجوحاً فهو (المجمل) والافهوى (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة) والافهـو (الحجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استتر فهو (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باختبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) والا فهو الدال (باشارته) وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لفه فهو (الدال بدلالته) و (الافهـو) (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء * فان قيل * من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض * قلنا * لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالمخلص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفراد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولى مع كونه مستقصى في المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل

٦ فان معنى اللفظ ما وضع له فوحده ٢٣ وكثرته انما يكون بوحدة الوضع وتعدده اذ ليس

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين
جزءه وذلك ظاهر
ولاشك ان العام من
حيث هو عام متحد
الوضع فحينئذ يكون
معناه واحدا فان قيل
قد صرح صاحب
التقريب بان كلامه
العام واسماء العدد
والمشترك موضوع
للكثير قلنا معنى كون
العام موضوعا للكثير
كونه موضوعا لاسم
مشترك فيه وحدات
الكثير ومعنى كون
اسماء العدد موضوعا
له كونه موضوعا
لمجموع وحدات
الكثير من حيث هو
المجموع ومعنى كون
المشترك موضوعا له
كونه موضوعا لكل
واحد من وحدات
الكثير فيكون كل
من الوحدات جزئيا
من جزئيات الموضوع
له في العام وجزأ من
اجزائه في اسماء العدد
ونفسه في المشترك
كما صرح به في التلويح

واما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به
الالفاظ الغير الموضوعية وان دلت عقلا (لمعنى واحد ٦) حقيقي او اعتباري
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد)
اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدية نوعا او جنسا فيدخل فيه التثنية ومنه
الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحد على المحدود (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين
والنوعية والجنسية لا تتأني في الفعل والحرف (عين) اي معين مشخص
لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او) ذلك المعنى
(نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين
اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس)
ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل
وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للتقوم لانه المناسبات للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي
اثر الخاص الثابت به (انه) اي الخاص (من حيث هو هو) مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب
الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن
الدليل وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال
بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير
اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه
اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما
باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال ﴿فان قيل﴾
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه ﴿قلنا﴾ الخاص من حيث
هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة
العفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا
فقال (ولذا) اي لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا
لافسحا) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم
اعتباره في ذكر اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدها اعتبر باي
طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما

(منه)

روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخصوص فاذا ظهر كونه
 من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر
 (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة
 بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله
 تعالى الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم
 الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اى لا اثم على الرجل
 فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها بالافتداء
 بعد جهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق
 لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى
 بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكأنه
 قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كتباها او احدهما خلع فدل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء بأول
 الكلام بجعل الخلع فسحا وذكره اعتراضا كاذبا اليه الشافعي ترك العمل
 بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل
 بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى
 اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها التى زوجت
 نفسها بلا مهر لانها لا تكون محالا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
 بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر
 وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
 ذلكم ان يتبعوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالتصاق فيدل قطعا على
 امتناع الانفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كاذب
 اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام
 ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء
 بل اقتران المال والتصاقه به * وههنا بحاث * الاول ان الابتغاء ورد مطلقا
 عن الالتصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
 لا يحمل على المقيد * الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم
 قديتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد
 الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
 فقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لثبوت مانفي اوسكت عنه والحجوب عن الاول لان المطلق
 يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق
 والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثاني ان المقيد
 وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعمد وانما المقيد تقريره
 في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم
 ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تنفروا الهن فربضة دل على تحقق الطلاق
 بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح
 النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على
 ما حلناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح
 القاف وضمة واو اول افسح (بالاطهار) دون الحيض (في آية التربص)
 وهي قوله تعالى والمطلقات ينربصن بانفسهم ثلاثة قروء وقد اولها
 الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلاثة بالرأى
 وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والاطهر الواقع فيه
 طلاق محسوب عنده فتقتضى العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص
 العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لفة لانه اسم لما تخلل بين
 الدمين بخلاف ما لو اوات بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض
 كواول ﴿فان قيل﴾ قدا وجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض
 وموجب العدد كما يبطل بالتقصان يبطل بالزيادة ﴿قلنا﴾ لما وجب تكميل
 الحيضة الاولى بشئ من الرابعة جيئت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
 لا تجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر
 كما اشرنا اليه ﴿فان قيل﴾ التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
 على الطهر لان الحيض مؤنث ﴿قلنا﴾ ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
 * ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما ورد على الاصل فقال (ومحالية
 الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا
 في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان او
 اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطيقات
 او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمه الله وبعضهم
 الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لا ثبت
 حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت له لم ترك
 العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثم
 الغاية في انهاء ما قبلها لافي اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية
 للحرمة السابقة لامتناع حل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
 من بنات نبي آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت له لكنه بعد وجود
 الغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما
 في حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب امت حتى
 لو كلفه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محالية
 الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت تقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل
 (بشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
 على آله وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعد الرجن بن الزبير فلم اجد
 معه الا مثل هذا واشارات الى هدية ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام
 اتريدن ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوق من عسليته
 ويدوق من عسليتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه
 مسوقا كما سيأتي وشارة الى كونه محملا لانه عليه الصلاة والسلام غيا عدم
 العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم
 العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل
 الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في
 الآية وحتى في الحديث (و) بشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما
 لانه عليه السلام ما بعث لهما نوا وشارة الى انه مثبت للحلل لان المحلل من يشته وهو وان
 كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم
 اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى
 هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني)
 فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما
 للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل في حديثي ليلزم اثبات
 الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكاهل ابتداء وهو ممنوع
 بل يكمل الحال ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار وعين بعد عين
 ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبت له لما فيه

من القائمة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ الفائدة فيه كتحديد البيع بثمان غير الاول او نقول تداخل الحلان
تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد ولكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثاني شرطا في محليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته بزيادته على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدلال الخصم معنا
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبيته (لابحى تنكح) متعلق بجميع
ماسبق اما ان المحلية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقريضة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطىء كما اختاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه
اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لانسلم
انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطىء اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطىء الحرام فارتكبهما اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون لملك القدير الحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق
قوله تعالى جزاء لا بقوله) (فاقطعوا) قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فاني يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم
فى الذى ابدتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا
لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله
تعالى يدل على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى
ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بحتمنا قوله عليه
السلام لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذا ثبت حكم سكت عنه
النص بخبر الواحد جائز بالاخلاق ﴿فان قيل﴾ النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
 ﴿قلنا﴾ المناسب للوجوبية هو الضمان فجعل استفائه من الموجب من فساد
 الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه
 بالتخصيص بالذكر من غير تعلق بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله
 تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعي والمقصود
 تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يتخلو عن اضطراب ولذا قال ح قيل ومنه
 اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى
 وبالنهى عدوى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعاقب الكلام
 الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرها اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتبين الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
 احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
 (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
 اهل السنة كاسيأتى ولم يقل يطلب به لثلايفهم منه ما من شأنه ان يطلب به
 الفعل ويدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو
 ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به
 الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كاسيأتى (بوضعه)
 حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل
 خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك
 الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطاب
 نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
 بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
 العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعال ولهذينسب
 الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
 او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلاة
 والسلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغير استعلاء
 افعال وعادل عنه ههنا الوجه * الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
 اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
 ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد بالمقول لا يبق لقوله

افعل معنى معتدابه لانه هو المقول * الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فقير مانع لان صيغة افعل لغيره على سبيل الاستعلاء او ان دونه قد تكون للتهديد والتجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهى والمبالغ والحاكى وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لاتساعدنا العبارة لاتخرج صيغ الندب والاباحة كالايجفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف * الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يلىق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ ايقاعة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى «امر» (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (لنص) اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون على امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركها لواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام لولان اشق على امتى لامرهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لابلان بغيره (بصيغة) متعاقب يختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يشتم منها الندب والاباحة وغيرها (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (لنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجاع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطاق عن القرائن على الوجوب لا غير ولبس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس والترجيح بالزأى فان المولى يعد عبده الغير الممثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستبدل على اختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيابه بل قاصرا عنه ولا يبدل عن ذلك الاصل الا للضرورة والضرورة ههنا فلا عدول * ثم لما فرغ على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابوبكر وجاعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجاعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندوب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل هام ر» للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من ينخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعال الايجاب او الندب وعن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بما مور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الأئمة السرخسى وصدور الاسلام ابواليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى أفعصيت امرى فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بما مور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على اهتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه وفى المأمور به مشقة بالحديث * واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع كلامه و اشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبا)

اى اثر الصيغة المطلقة عن القران الثابت بها (ندبا) كاذب اليه عامة المعتزلة
 وجاعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل
 فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها
 (اباحة) كاذب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل
 وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كاذب اليه ابن
 سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
 وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
 التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب
 الغزالي وجاعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب
 فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع
 لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجهه دون وجه
 فثبت اعلاه على احتمال الاذنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (ولو)
 وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولولوا وصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا
 *اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في وجوب الامر بشئ بعد حظه
 وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور
 الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فان
 الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع
 والتجارة وذلك غير واجب بعد الجملة اجاعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
 يكون حقيقة في غيرها لانتهاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتها بالامر
 بل بقوله تعالى واحل الى البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
 مكليين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة
 المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى
 ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلوثبت به الوجوب لعاد
 على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المدائنة والاشهاد
 عند المبيعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة
 المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره (فان قيل) تلك الادلة
 انما هى في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
 التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل ﴿قلنا﴾ الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
 كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنایات
 بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران
 بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
 فلو كان الورد بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جازا الحمل
 في هذا الصور و اشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا يكون (الفعل)
 اى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به
 وبيان المحمل (موجبا) كاذب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة
 والخبابة وجاعة من المعتزلة * اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
 الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختر المذكورون كونه مشتركا
 بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات
 ايجابه ادلة اخرى تنبها على انه مع ابتناؤه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل
 مستقل ودفعوا لما يردان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا
 لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
 فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى
 وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تعجبين من امر الله وامثال
 ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان
 تسميته امر اجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
 بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني
 اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
 صلوا ابفعله واختر الامدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فاختار انما
 هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا يجاز
 في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
 والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادل منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
 اذ دلالة العام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لتساعد
 الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت فخر
 الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما صرت بصلاة النخعي او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف « في امر » لا الصيغة **اقول** الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت المزوم على ثبوت اللازم على انه انما احتار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى « امر » على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجازا اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق المزوم على اللازم الغير المنفك **اقول** المعتبر في باب المجاز هو اللازم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير المزوم بهذا التفسير * وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والثبوت في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمال والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين * الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز * الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يبينانه * الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيعجز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة * واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك * واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما * وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة تغير مفيد او المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا لجامع اشترى كهما في جواز الفعل ﴿قلنا﴾ لاسيلا اليد بطريل المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتنصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ﴿فان قيل﴾ غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب ﴿قلنا﴾ لامتناع لان المقيد خارج عن المقيد فيتمتع التجويز الذى في الندب و الاباحة و التجويز الذى في الوجوب ذاتا وان تغيرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لاعدنا فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا كما سياتى ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) في الجواز (ايضا) اى كالحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

وها فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
 الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار
 والخصوص والمره سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
 او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا
 ينافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو
 وقوعه مره بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده
 فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان
 فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة او امر الشرع
 مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهمذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
 افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد
 مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
 ﴿الاول﴾ انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم
 فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
 الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار * وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
 الا بدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل
 اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال
 عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحججوا * لا يقال لو فهم
 لما سأل * لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وان فى جل الامر بالحج على
 موجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه ان السؤال
 لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر
 سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كاليمان فاشتبه عليه
 ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه ﴿الثانى﴾ وهو
 مذهب الشافعى انه لا يوجب العموم والتكرار لكننه يحتمله بمعنى انه لطلب
 الفعل مطلقا مره او اكثر اما من سؤال الاقرع ولانه مختصر من
 اطلب منك ضربا او اقل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا
 بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقصد المصدر
 معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

﴿ الثالث ﴾ وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقيق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ﴿ واعترض ﴾ بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ﴿ واجب ﴾ بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطبق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العادات فتكرر علة لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول ﴿ اقول ﴾ هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضائه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرر وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة فتكرر الوقت يتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ﴿ الرابع ﴾ وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع عن اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممثلا لتعيينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كمال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعيينه بيقينه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كالالمسمى * وههنا ابحاث * الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكننه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس * الجواب ان المراد به مقابل المثني والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعالم على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا * الثاني لانسان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلاهما في المفرد العاري عنهما فاني احدهما من الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وضم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم انه تفسير بل تعبير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأ ته طقتك ثلاثا او واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تعبير ايل يكون تقريراً وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجب انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجب عرفا فتمت اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجب العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقسيم المطلق تعبير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المحيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة المعرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

النفوس (وكذا) اى كلاما في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتمال له
 (كل اسم فاعل دل عليه) اى على مصدر قيده احترازا عن اسم فاعل
 جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة
 لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت
 بلفظ السارق للمالم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد
 الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا تقطع
 يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرّة الواحدة
 لا تقطع الايد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة
 بالاجماع وبالسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايماهما
 اذا قرأت تفسر بعضها بعضاً فلا تكون اليسرى او الاعم مراداً ضرورة
 فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون
 ضعيفاً قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
 المقيد اتفاقاً ﴿ اقول ﴾ انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد ههنا للمسبوق انه على
 لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة (وهو) اى
 الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون
 الايمان به بعده قضاء وقد يزداد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
 مطلقاً وعلى الثانى موقفاً واما صيام الكفارات والندور المطلقة وقضاء رمضان
 فالظاهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
 بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده وعدها من الموقت تسامح مبنى على
 الظاهر (كلاما بالزكاة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
 (والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه)
 اى الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان
 بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخى مناو بعض اصحاب الشافعى
 والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد
 اذا مرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر
 مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه * واجيب بانا لانسلم ان الفور
 مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعه والى ساجدين ﴿ اقول ﴾ قدمنا المحققون
 دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى تعالى

اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا على انه يجب السعي عقيب النداء
 بلا تراخ فلو جه ان يقال توجه الدم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
 فيه حيث خالف الجمهور المتمثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك
 امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
 ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد
 بالحال لا التقيد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة وهو الاصل وايضا صح ان
 يقال افعال الساعة او بعد الساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
 لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا **﴿ واعترض ﴾** بتجويز ان يكون الاول
 بيان تقرير والاخير ان بيان تعبير **﴿ واجب ﴾** عن بيان التقرير بأنه لو كان
 كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
 الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعال مطلق وفعال
 الساعة مقيد بما يكذبه **﴿ واقول ﴾** ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير
 مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
 (بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجاعة
 من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلا فالحمد والصحيح
 انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل
 يجب على الفور كاذب اليه ابو يوسف او على التراخي كاذب اليه
 محمد (ابتدائى) كاسياتى بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على
 ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
 ومن تبعه (او لعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس
 الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من قائمه فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
 الحج وهو شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
 وقدم معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (هو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
 عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لا يكون
 الفعل اداء لا قضاء **﴿ فان قيل ﴾** ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

للاداء فلا حاجة الى ذكرها ﴿ قلنا ﴾ ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع
النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان اريد
به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى
عن ذكره (وسبب) ظاهري (لنفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت
بالخطاب كاسيأتي ان شاء الله تعالى (كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله
عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم
دخوله فيه ولا تأثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقوالها قوله
تعالى اقم الصلوة لذولك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتأويل
دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب
الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً للنعمة الوجود فيه ونعم اخرى
متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة ييسر كالمالك
على الشراء والحل عن التكاثر ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافاً
الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق ﴿ فان
قيل ﴾ الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ﴿ قلنا ﴾ القديم هو الايجاب الازلي
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما رتب عليه بحسب التعلق كالوجوب
مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله
قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافاة لسببته
للاجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة
ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم وقد ثبت الاول لان
الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني ﴿ فان قيل ﴾ المحاط غير المسبب فلا منافاة
﴿ قلنا ﴾ نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا
لما وجبت على من صار اهلالها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على
التعيين والاماصح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان
السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم
اذ المعلوم لا يصح ان يكون معارضا للوجود وصحة الاداء بعده ولو لم يكن
سبباً لاصح (ولا تنفائها) اى المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب
انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب في حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان اوليه) اى ذلك
الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان
المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت
صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب ﴿فان قيل﴾ التقديم
الذاتى كاف فى السببية ﴿قلنا﴾ بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء
لا يتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء
الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يلبه الشروع (تنتقل) اى السببية عن
ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم
وتم ﴿فان قيل﴾ الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور
الاعتبارية ﴿قلنا﴾ قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجربى فيها الانتقال ونحوه كالمك وغيره (الى جزء) متعلق
بنتقل (يسع مابعد) اى ما بعد ذلك الجزء (الجزء) منصوب مفعول
يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع
فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع
فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما للمسيأتى ان توهم
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع (خلافا لفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى
عنده الى جزء لا يسع مابعد الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعد
يؤدى الى التكليف بالحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب فى
الذمة يلزم القضاء فلا * قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امکان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات
فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اول فلانه مناقض لما قال فى الفصل
الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واماناً فلان الوقت لكونه شرطاً
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه
اذ لامعنى لسلامة الآلة الاصححة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لاسلامته بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث
الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالا سلام والبلوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك (فيه) اى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم
او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال
الاهلية فيه (ايضاً) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلاً
للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضراً
لا يجب عليه القضاء (خلافه) اى لزفر (في الاول) فان السببية لما تم تنقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه
(و) خلافاً (للسافى في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء
في العبادات البدنية لما لم يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول
الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضاً فتقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف
تقررهما) اى تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذى لا يسع ما بعده الا التحريمه او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله)
اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) ويتوقف (تقررهما في الكل على انفائه)
اى انتهاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملاً كان الواجب كاملاً وان كان
ناقصاً كان ناقصاً (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية)
اى تأدية الواجب كلاً ونقصاناً يعنى ان ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً

وماوجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفرغ على ان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤدي ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (العصر في) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبدها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها كالا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لانقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (يفسد الفجر بالطلوع) تفرغ ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ماوجب كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في أثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا (لا عصر بدى به في) وقت (الاجرار بالغروب) تفرغ على ان ماوجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ماوجب ناقصا اذا أدى ناقصا لا يفسد عصر بدى به في وقت اجرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدى به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اي العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي (الاول) اي قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع خلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب
 خروجها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة
 في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض)
 ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (بالممدود)
 اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب)
 فانه وجب كاملا وقد أدى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد
 المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب ومثله
 الفساد الحاصل بالاحرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل
 الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحرار
 وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارى
 على الكمال كافي الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى
 يثبت حكما للعزيمة ويتنى عليها الفساد بالطلوع فيعنى (و) اقول (هذا) الرد
 (لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه
 صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى
 سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه
 (بل كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي لكل جزء من الصلاة بلاقيه
 فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب)
 عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر
 الفساد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه
 الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا بخلاف العصر كما
 سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
 ناقصا يؤدي ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر يكن
 اسلم فيه مثلا (لا يقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد
 وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا لحاز ادأوه كذلك وليس فليس
 (ورد) هذا الايراد (بانه) اي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت)
 يعنى اننا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف
 فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى
 يجوز قضائه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
 لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في مسيبه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضهما منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يتبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لترده في ذلك (فسيبه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ﴿قلنا﴾ قد اضطرر في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمسترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال * واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شاذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نقل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخير كان الشارع قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشرع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه وفي حال الشرع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى في آخر وقت (يسمع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت
﴿ قيل فان ﴾ هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يوسع الاقدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه ﴿ قلنا ﴾ قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكلف
بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
وقد يكون ثبوت خلفه وبكفى توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بتوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت (اشترط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ماوجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز بمساعداه ولا يسقط
ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يوسع الا فرضه لان ما ثبت حكما
اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل
اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى
الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق ﴿ اقول ﴾
ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان
اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلاة منفردا في وقت
الاجرار * وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد
من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض
مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع * وقوله ولا يخفى الى آخره
اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما توهم ان الوقت اذا ضاق
يكون معيارا فينبغى ان يتنقى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان
فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مضادة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الاالفرض كالحال مادة اوالتقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الابالاء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشغل بالاداء لايعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولاً لشارك الشارع وضع المشروعات لان تقيد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامثال بالامر وفي ضمنه فلافساد فيه ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخبر فيها المولى بين الدفع والفداء فاختر الفداء وعينه قولاً حيث يجوز ﴿قلنا﴾ المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به * ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (معياره) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازياده وانتقص بانقصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الأئمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببته فستظهر ان ماسياتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجاعا (ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها الامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار محنونا في الليلة الاولى منه (وامتد) حنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى في الليل (كما خروقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريم * ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافى الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا * اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) لسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه وهذا مقاله في الهداية ان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى صحة الغير) اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفي والعدم اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوي واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندها المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالايجاع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يعمل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لماترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقول ابي حنيفة مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة لان رخصته انما تعلق بمحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يعني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياط ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كعبه كل النصاب الى فقير بلانية (فلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون قصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو
قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين
النية (وقال الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان
وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوبا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة
من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر
(قلنا) في جوابه على طريق القول ٢ بموجب العلة (الاطلاق في المتعين
تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه
اذ كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا
بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق
فاحتجج الى التمييز بالنية (ولا يضر الخطاء في الوصف) بان نوى الصحيح
المقيم النفل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف
المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق
وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجبه) اى التعيين (من الاول)
اى اول اليوم حتى شرط التبيت ٣ (لشيوخ الفساد) يعنى ان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى
الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانقضاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت
الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بشبوته في الزمان
المتقدم واما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية
كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت في وقت
لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء (قلنا) في جوابه لانا نقول
ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها
موجودة في الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لاتقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا
(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفيه (وهو) اى التقدير
والمراد النية التقديرية (كاف في الطاعة الفاصرة) وهى الصوم في اول
النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

(٢) وهو تسليم دليل
المطل مع بقاء خلاف
وتفصيله ان يقال انا
نسلم وجوب التعيين
لكن لانسلم عدم
حصوله باطلاق النية
لان الاطلاق في المتعين
تعيين كما اذا كان
في الدار زيد وحده
وقيل يا انسان يتعين
هو للاحضار وطلب
الاقبال فكذلك
ههنا لما لم يكن غير صوم
رمضان مشروعا
واطلق الصوم في
النية يعين صوم
رمضان للايجاب
وطلب الحصول
(منه)

٣ حتى شروط وجود
النية في الليل حتى
يستوى جميع اوقات
الصوم فليتأمل (منه)

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت
 النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
 والايفسد لانتفاء النية اتصالا * ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع
 في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اي للمؤدى (وشرط
 لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة
 وابي يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت
 الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كعين) اي ذلك الوقت كوقت
 معين (نذريه الصلاة والصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر)
 قال في شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
 مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا
 اليه فكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
 الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين
 فاذا عجله كان بعد الوجوب مجاز (فحكّمه) اي حكم هذا النوع (جواز
 القديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
 الاداء جاز تقديمه عليه اذا الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
 (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع
 من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اي لوجوب
 الاداء لان نفس الوجوب كاسبق (كعين نذريه الصوم والاعتكاف) فانه
 معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
 (ويحقق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار
 وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكّمه نفي النفل)
 لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
 ولا يعدو الى حق الشارع كنسب مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
 لاعبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفرع على نفي النفل للمعيارية والشرطية
 اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
 (و) مع (الخطاء) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
 ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كافي رمضان
 (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت
 صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاها ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تعينه، لان نفس الوجوب لانها بالحنث والنذر ٣ والموجب في الاداء
(وحكمه وجوب تبين النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النقل
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه
(و) حكمه ايضا (عدم القوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
(و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره
فخر الاسلام في شرح التقويم (هو الصحيح) لا ماروي عن الكرخي انه يتضيق
عند ابي يوسف كاللحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج)
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
انها لاتسع الا حيا واحدا كالتنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثاني بالنسبة
الى سنى العمر فان محمد ارجه الله يوسع مع التأثم بالموت بعد التأخير فلا يكون
كالصلاة وابيوسف ارجه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم
فثبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والا ثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما
تضيق ولم يحجز التأخير كما قال ابو يوسف ارجه الله تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان
اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف ارجه الله رجح المعيارية) احتياطا لان الحياة الى
العام القابل مشكوكة لانه نفي الظرفية بالكلية (فأثم بالتأخير) اى حكم
بأثم من اخره عن العام الاول حتى ابطال عدالته اما اذا اداها بالاخيرة فيحكم
بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون
الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية ﴿فان قيل﴾ لما رجح
المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى في العام القابل قضاء كما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكة ﴿قلنا﴾

(٣) والموجب في
الاداء هو الايام و
الشهر مطلقا الايام
خاصة
(منه)

انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
 بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصل لا يبطل
 بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجم بما ذكر ترجحا
 يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رحمه الله) رجم (الظرفية)
 نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعاً (تجاوزه) اي التأخير
 لكن لا مطلقاً بل (ان لم يفوت) فالفجر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير
 عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
 التفويت مطلقاً حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى بأتم (وقيل ان لم يمتم)
 اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
 الاسرار قال محمد والشافعي الحلج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا
 غاب على ظنه انه اذا اخرج يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
 يحج فان كان فحاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها
 قلبه بانه لو اخرج يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل
 فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
 الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على
 ما ذكره الشيخان وغيرها مشكل لانه العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
 عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولاً
 فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلاً
 والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
 حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية * واما ثانياً فلان كون
 العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
 لاغرو ان يكون الفعل مباحاً او مندوباً اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
 ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولنا) اي وصحته
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه
 حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه
 يحجر) لكونه سفياً فان من نوع التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفياً
 والسفيه يحجر عندى صيانته لانه سفير صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اي تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اي
 باطلاق النية (يؤدى) اي الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)
 اي بدون النية اصلا (كنعمى عليه) اي كحج من انعمى عليه (يحرم عنه)
 صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
 بعضهم بعضا في السفر يعنى ان حج المعنى عليه الذى يحرم رفاقه عنه
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) في جوابه (الوصف) اي وصف العبادة
 (عندك كالاصل) في كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما
 سبق (فاذا لانية) في الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد
 بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصححة) للوصف فلا
 يرفع ماداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى
 ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج
 استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانته واشفاقا عليه (غير ممنوعة) لانه
 ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره
 فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم
 عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
 المشهور المذكور في الكتب (بان الحجر ينافي العبادة) لانه ينافي شرطها
 وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
 انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة
 منافاته لاصل العبادة فلانسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان
 ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النقلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو
 المقصود (وفي الاطلاق دلالة التعمين) جواب عن قوله وبه يؤدى
 بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعمين بل لوجوده
 بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما ذنوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض
 الصريح ولا يرد النقص بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان
 لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الحج يعنى اننا لانسلم ان النية
 نية معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
 شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدتهم عند الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالأذن صريحاً كما في شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصاً وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كالأمر وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الأمر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخرج هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الأول (أداء) لانزاع في اطلاق الأداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموَقَّات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد فساد الأول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات الموقَّتة ولا يتصور الأداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هو من اقسام المأمور به موقَّتاً كان الأمر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقيد بالوقت حيث قال (وهو) اي الأداء (تسليم عن الواجب بالأمر) ليس المراد بالأمر الخطاب الذي يكون سبباً لوجوب الأداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الأداء كصوم المسافر وجمعة المندور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الأداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان أمراً صريحاً نحو اقيموا الصلاة او مأموراً في معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالأمر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر والمعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والايان ان يكون للايقاع اي قاع ومعنى وجوبه بالأمر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافتخامة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالأمر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التوقييم الاداء على نوعين واجب وNFL وكلاهما موجب الأمر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختاراً للحاكمي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلاً بل يكون واجباً ومأموراً به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي مثل الواجب بالأمر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عند (من عنده) اى من عند المسلم قيده باحترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا لواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدور له (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (في الآخر) مجازا شرعا لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا كما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقة كقوله تعالى اذا قضيتم مناسككم اى اديتم
وقولك نوبت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاستقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لانباته عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بوجوب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التوقيم
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المعنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب
كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلاف للبعض) وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا)
في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الابالنص) يعنى ان الفاتت
عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا يقتضى الا بمثلها لان الضمان يعقد
المسائلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد
﴿ فان قيل ﴾ الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

واجب عند * بأنه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
 ابتداء * اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
 الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات
 ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
 عن استدلال المخالفين (لما عقل مافي) قضاء (الصوم) المكتوب (و) مافي
 قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب)
 في الذمة بعد خروج الوقت * اما مافي الصوم فقوله تعالى فنشهد منكم
 الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما
 مافي الصلاة فقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضاؤها ووجه دلالتها
 على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما فعل المريض او المسافر
 في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان
 الضمائر في نسيها فليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة
 الواجبة ووجه كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
 الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الا ولان وهو ظاهر
 ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من
 النقل المشروع من جنسه الى ما عليه ليقيد رفع الاثم وان لم يفد احراز
 الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه
 فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلث بالقيمة للعجز ولذا سمي
 قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت
 امارا للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس
 بهما) اي بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظار) من الصوم
 والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد
 منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
 لانعدامهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى والفوات ايضا
 في ثلاثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخرج فاعترض
 بأن ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة
 المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
 بالقياس * واجيب * باننا لانسلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمنان فيما اذا كان اخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثب فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق * ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لازم فيما
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام فلم يعتكف ان يجوز قضاء
الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجوز بل اقتضاه
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذ نذره)
اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه)
اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركه ما عاين خرج عن
العهد بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر
حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب
(شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام
لااعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى
يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو
الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت
بعدهما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة
عما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه
الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اي القضاء (بآخر) اي بسبب آخر غير
سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص
ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء
والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض
وقضاء يشبه الاداء * الاول ينقسم الى القضاء بتمل معقول والقضاء
بتمل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلامها بامثلتها حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدي مستجما بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل ﴿اقول﴾ هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كاصح به في الهداية وغيرها وسيجيء انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعني صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعسدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المنصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او محض قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اي المنصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غضب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه ﴿حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة﴾ تفرغ على شبيهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشرى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيهه بالقضاء لانه يصير ملكه قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفرغ على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اي ذلك العبد المشرى قبل التسليم (هو) اي الرجل المشتري (لاهي) اي الامراة المنكوحه تفرغ على كونه شبيهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمقول) اي بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اي كقضاءه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمن المغضوب بالمثل) أى اذا كان المغضوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بأن يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) أى المغضوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بأن يكون المغضوب قيما او مثليا تقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالاتفراد قاصر رد بأن الثابت فى الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا آتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) أى القضاء بمثل معقول قاصر (خالف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حق لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن المثل بالقيمة اذا تقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا ندره بعقولنا لان يكون مما يردده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان آدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلان المماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ماوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

(بالنظر)

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان
 انتفاء المماثلة بينه وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان
 انتفائها بينه وبين المال * ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم
 انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة
 قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها)
 اى بالفدية (في الصلاة) اى صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل
 بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد
 في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين *
 يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
 كذا فسر ابن عباس وحذف لاجاز عند عدم اللبس ويعضده قراءة
 حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان
 بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلة المبدأ له لكن كل علة منصوصة
 لا يجب ان تكون متعددة حتى يصح معه القياس لجواز ان تكون العلة
 المنصوصة قاصرة لا يصح معه القياس كما تقرر في موضعه فامرناه
 بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لاعلا بالقياس
 فيما لا يجوز فيه والدليل عليه أنهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلاة كما
 حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات تجزيه ان شاء الله
 تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتجوا الى التعليق كسائر الاجتهادات (كما يجب
 التصديق) اى ما ذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كما يجب التصديق
 (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلكت
 اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة
 يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة
 مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الاراقة تطيبا
 للطعام بأزالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون
 الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل
 المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا في باب العبادة
 لبناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام
 القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجبهة

الاصله ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولاسيما اليه) اى الى القضاء بمثل
 غير معقول (الاالنص) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية ﴿فان قيل﴾
 اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء ﴿قلنا﴾ انما يكون اداء اذا وجب به
 ابتداء لاخلقا عن اصل ﴿فان قيل﴾ الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان
 الامر به لم يتناول غير المطبق لاستزامة تكليف العاجز ﴿قلنا﴾ الصوم واجب
 على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق
 لعجزه عنه على سبيل الحقيقة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية
 في غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
 قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم وقوله لاستزامة تكليف العاجز
 قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان
 غيره فجاز كوجوب الصلاة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق
 (اودلالته) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا
 للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا بدلية
 بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة
 نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
 وقد اُلحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور
 المذكورة فان الخصوص من القياس بالنص يلحقه ما في معناه من كل
 وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
 احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار
 على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لايد من اعتبار الدلالة
 ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن
 المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
 معنى غير متقوم * اما الاول فلان المال مامن شانه ان يدخر للانتفاع
 وقت الحاجة * واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
 كالحركة ونحوها وغير الباقي في غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت
 الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
 فان المنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص
 اودلالته وليس فليس وقد فرغوا على هذا الاصل فروعا ذكر
 ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابن فقاتل (فلا يضمن قاتل القاتل لولى القاتل)
 لانه لم يفوت لولى القاتل شيئاً الاستيقاء القصاص وهو معنى لا يعقل
 المال مثلاله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
 خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما)
 قضاء غير محض بل (شبيهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)
 فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع
 ويشتمل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبهه الاداء بقاء محل الاداء
 في الجملة فان الركوع يشبهه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركوع
 وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
 والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم
 تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليمه عبد وسط
 اداه وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاي عنه لكنه يشبهه الاداء
 لما في القيمة من جهة الاصاله بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
 الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
 العبد حتى كأنه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأوربه (من الحسن) لاجبى كونه
 صفة الكمال كالعالم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالخلاوة وبالجملة
 كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
 وردبه الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى للمأوربه (متعلق المدح)
 عاجلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث
 يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
 قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
 الثابت به فالقول امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن
 والموجب له (هو الشرع) ولا يدخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب)
 الشرعى (وهنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة في هذا
 الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
 وهو دليل عليه فالقول عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة
 (والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى المأوربه شرعا
 وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا
 (و) لا يدخل للشرع في الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (في البعض)

الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من
الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من واقفهم) لامطلقا
بل (في الايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما
يفهم العقل حسنه كالايان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)
اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)
اى في غير المفهوم كالكثير الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب
مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والختار) عندنا (انه مدلوله
مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
واعلم ان افادة ما ذكره هنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأمور به
بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها
كشرح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة
(و) ليس (العقل) مجرد آلة لفهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض)
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعاقب بغيره وكذا قوله (بلا كسب)
كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)
بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كالكثير احكام الشرع * واعلم ان المتنازعين
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى
في مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالأمور به) اى اذا كان الحسن
مدلول الامر مطابقا لاموجبه فالأمور به (اما حسن الحسن في نفسه)
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان عينه او جزؤه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول
الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التتبع (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيد كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعى في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية « بكرويدن وراست كوى داشتن » وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار حدوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يستقطح حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبده ٢ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملحى لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما ثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم عليه فيكفي فيه الاختيار الفاسد (والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنهدونه) اى الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر والالحاقا اذ لا تدل عليه عدما كاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كاهو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لاعمل سائر الاركان و اشار الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط)

٢ اى على عدم تبديل
التصديق (منه)
٤ فانه مؤمن عند الله
تعالى وعند الناس
ان يعلموا ذلك (منه)

اى الصلاة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر)
 واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن في نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
 كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
 نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
 قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
 ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة
 لان فيها اضعاء المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
 والاحسان اليه (والحج) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
 وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
 البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
 عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
 للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر
 جبل لها بمنزلة الاحراق للنار فالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا يقع
 فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لان جهة
 الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
 فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
 وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير
 واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها
 شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
 دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل
 لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
 ﴿فان قيل﴾ لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج
 ﴿قلنا﴾ لو سلم فيكفى التغاير الذهني فليتأمل (و حكمه) اى حكم الحسن
 لحسن في نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب
 (عروضها ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
 احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
 الغروي يبقى بقاءه كاسياني ﴿فان قيل﴾ المراد بالساقط ان كان ما ثبتت فى الذمة
 بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
 بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه ليراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
 الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد
 ما ثبت لا يسقط بعارض ﴿اجيب﴾ بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض
 والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
 الوقت بحيث لا يسع غير الوقفية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر
 الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره فاما
 ان يتأدى) اي ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر
 (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد واما
 حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانها ليست بحسنة
 في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبحة واما حسنت لما فيها
 من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن الحسن في غيره (شبيهه
 بالاول) اي الحسن الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
 هو القتل والضرب ونحوها وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
 لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتعد به
 يكون شبيهاه وكذا الحال في صلاة الجنازة ﴿فان قيل﴾ لم يشبه هذا
 بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا ﴿قلنا﴾ لانه لاجته ههنا لارتفاع الوسائط
 وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (اولا يتأدى) ذلك الغير
 (بها) اي بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
 تبرد واصاعة ماء واما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعي) الى الجمعة
 فانه في نفسه تعب واما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى
 بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما
 (وحكمه) اي حكم الحسن الحسن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) لذى
 هو الواسطة (وسقوطه به) اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
 الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباعين
 ولو بنى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضت
 يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي الى الجمعة (والامر
 المطلق) عن قرينة تدل على الحسن الحسن في نفسه او غيره (يقضى)
 الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن
 الحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اي كال الامر وهو المطلق (الكامل) اي كمال

حسن المأموره (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب اذناها
ما يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاجباره به ولا نزاع
في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله
تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجاعا واقصاها ما يمنع لذاته كقلب الحقائق
وجع الضدين او النقيضين والاجاع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به * والمرتبة الوسطى
ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عاده
كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب
تحقق الفعل والاتبان به لاعلى قصد التعجب واطهار عدم القدرة (بما لا يقدر
عليه المأمور) مطلقا او عاده (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال
لا يليق من الحكيم المتعال * فان قيل * هذا يمنع الوقوع فقط * قلنا * بل
الجواز ايضا لانا لانع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كالانع
الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلم الله نفسا
الاوسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل
ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والامكان كذبه وامكان
المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لاجمعى الاستطاعة
المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة
بقدره (بها يمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا)
ليخرج الحجج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثيرا واما بهما فغالبا
(وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء)
نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير
والزكاة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط
(لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة
ولذا يتحقق فى النائم والمعنى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثم * فان قيل *
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لزمه
* قلنا * عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فعنى استلزام التكليف لقدرة ان الله
تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة
لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) القدرة (نوعان) النوع الاول

(اذى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاعتدال على الفعل
من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
واجب (مطلقا) بدينيا كان او ماليا او حسنا لنفسه او لغيره (ولذا) اى
ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في) الجزء
(الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب
لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) في جوابه انه انما يؤدى الى ذلك
التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت
فانه (اذا شرع في الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
(او) نقول سلنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس
لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (خلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه
كالوضوء للتيمم وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة) بمعنى سلامة الاسباب وهى
(موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا
على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
فاكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
الاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا
(ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف
الجواب الثاني ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس
الوجوب وليست القدرة شرطه لوقم التكليف بدون شرطه وهو
باطل فلي تأمل (و) النوع الثاني (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى
زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات ككرامة
من الله وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء

٢ لم لا يجوز ان يريدوا
سلامة الاسباب
والآلات التى فى
نفس الشخص فلا يرد
الاعتراض المذكور
(منه)

الواجب) في الزمة (لئلا يتقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء * وثانيا باننا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر * واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا ٢ بل المال حقه ملكا ويبدأ او نأما حق الفقير في ان يعين محالا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلهذا حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان * وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثيرا يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصيرا عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ) المقتدر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن من الاداء) والاعتدال عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لالبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية ٣ لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والسيئات

٢ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء عليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ قبل طلبه والاداء عند طلبه فبالامتناع بصير مفوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها وانما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كذ في الاسرار والمبسوط (منه)

٣ جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن الشرط (منه)

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يازم منه تكليف
 ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو
 المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجاء الاخير من الوقت
 في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للتضاء كذا
 قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقضاء القدرة الميسرة لبقائه الواجب
 وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج
 بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى
 بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب
 للمغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء
 الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من
 شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاعناء
 لا يتحقق غالبا بالافعى الشرعية ﴿ فان قيل ﴾ فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك
 النصاب ﴿ قلنا ﴾ انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
 لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب
 مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما
 العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها ووجب
 قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
 دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى
 لو كانت الارض سبعة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم
 يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا
 لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف
 العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج
 جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
 العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون
 الخراج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب
 بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة
 وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون
 الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٣ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

٢ فيجب ان لا يشترط
 دوا مها ايضا
 وتقريره ان ذلك انما
 هو اذا امكن البقاء
 بدون العلة كالرمل
 في الحج اما اذ لم يمكن
 فبقاء العلة شرط
 وههنا بما لا يمكن
 لان اليسر لا يبقى
 بدونها (منه)

٣ قد فرق بين الغالب
 والكثير بان كل
 ما ليس بكثير نادر
 وليس كل ما ليس
 بغالب نادرا بل
 قد يكون كثيرا
 واعتبر بالصحة والمرض
 والجذام فان الاول
 غالب والثاني كثير
 والثالث نادر (منه)

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان
 اعتباره ههنا يفضى الى التكلف ولا خلاف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت
 الصلاة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان
 لم ينم حتى لوملك من ثياب البدلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
 تازمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس ليس بل ليصير المحاط به غنيا فيكون اهلا
 للاغناء لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر
 ههنا (الامر بامر الغير ليس امراه الابدليل) اختلف في ان الامر للتكلف
 بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ «امر» او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به
 ام لا فقول ليس بامر الابدليل وهو المختار لقوله عليه الصلاة والسلام
 مروهم بالصلاة لسبع والالكان قولك مر عبدك ان تجر في مالك تعديا
 ومناقضا لقولك لعبد لا تجر وليس كذلك فان قيل **﴿التناقض انما يلزم لو
 تساوى الدالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة﴾ قلنا** **﴿الواسطة
 في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
 ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا سمه دلالة على انها مبلغان والكلام
 في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به
 (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به
 هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به
 اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولافلان الامر ان يبق متعلقا
 بعين المأني به كان طاب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأني به كل
 المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك
 الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتنقص عن عهده بذلك لوجب
 عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامتثال مع انه لا يقيد التكرار وقيل لا توجبه بل هو
 يثبت بدليل آخر اما اولافلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز
 الصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضى
 الصحة بحكم قياس العكس **﴿قلنا﴾ النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما
 سيأتى وفي المشالين قرينة على ان النهى للمجاور فلهدا على ان بينهما
 فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون
 المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه****

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد ﴿قلنا﴾
 سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه
 يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة
 وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا
 لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه
 جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا
 جائز مأمور به مع كونه مكروها ﴿قلنا﴾ المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة
 فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بالكفرة
 ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى
 فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى
 المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعدما نسخ وجوبه وهو
 الوجوب فلا يفيد الجواز كالا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبق صفة الجواز
 اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
 العام ويميدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه ﴿قلنا﴾ انتفاء
 الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الوجوب وهو الامر اما جواز
 صوم عاشوراء فلم يستقد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر
 الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا
 لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الامر امتثال المأمور به شرط صيرورة
 الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط
 خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لزمننا
 القول بانفسكا كما عن الامر اذ بعض المأمورين بالايان لم يمتثلوا ولما جاز
 ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتام تحقيق هذه المسئلة
 فى علم الكلام * ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله
 تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
 بما يعلم انه لا يقع لزمننا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لوقلنا
 ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جعلتها امر الله تعالى
 ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب و ارادة
 العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار
 بالايان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا
(و) يؤمرون ايضا بالاخلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها
معنى دنسوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا انهم
ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا
بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدد والقصاص وغير ذلك لانهما
تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاخرة عن اسبابها وهم بها اليق
من المؤمنين (واعتماد) اى يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب
العبادات) حتى انهم يؤخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر
على كفر فيعاقب عليه كاي عاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب
اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو
مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء
ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
الكفر كاي عاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول
الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على
ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم
مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لاما ذهب اليه العراقيون لان الكافر
ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له
لانه واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل
بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون
اهلا للاداء ~~منه~~ ومنه (اى من الخاص ~~منه~~ النهى وهو لفظ طلب
به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لان حيث انه مفهوم
برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقص بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصنيع
المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب
النهى، وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهىكم عنه فانتهوا والامر

للوجوب كسابق والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط وفيه وفي الكراهة
 اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من
 ضميره اي ملتبس بذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والاتماس
 بصيغة النهي (وهو) اي النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب
 مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الالدليل) يدل
 على انتفاء دوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة واتم سكارى
 قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهى الخائض عن الصلاة والصوم
 ﴿ قلنا ﴾ ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به
 (ويقضى القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للعرض
 كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر
 العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردبه الشرع ام لا
 بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اي المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا
 (و متعلق العقاب) آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به
 فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل خلاف كاسبق
 في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم
 متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبه الله عنه لان النهي بوجب القبح كما
 هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا
 فلا حاجة الى اعادةها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى
 النهي لا موجب قبحه (اما عينه) اي عين المنهى عنه سواء قبح جميع
 اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هولما تقرر
 ان الاضافة داخلية في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها
 بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى
 زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان فحهما باعتبار كفران النعمة
 ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع
 بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
 والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركز في العقول (او)
 لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع
 جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كاسيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجزى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه لغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالفه والعبث واللواط والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود مقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون النعل شرعا (كالظلم) فان قبحه مركزوز في العقول وردبه الشرع اولا (والنهى عن الافعال الحسية المقارن) بالقرينة (الصارفة عن الظاهر) يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (ففي الوصف) يعنى في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح لعينه في ان كلامهما باطل الا ان الاول قبح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطى الخائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا اثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى ما يكون موصوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضى (اول الثانى) يعنى قبحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (لاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل (الكامل) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كافى الامام) اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقة ايضا يقتضى الحسن الكامل كاسبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) هـ فى الجواب عن الدليل الاول (كالمقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى (يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى النهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثم) اى فى الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه والعبارة بالمعنى لا الصور * واعترض بأن امكان الفعل بأعتبار اللغة كافى فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى * وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدورهم عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المنفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان متمعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا * ولقائل ان يقول ان اريد بوجود التصور وجوبه قبل النهى فسلم ولكنه لا يفيد لجواز ان يتمتع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمنوع

٤ اى الكمال الحقيقى
لا الاضافى حتى يرد
ان الكمال الاضافى
موجود فيما قلنا ايضا
(منه)
٥ فان مال قولنا انه
مشروع بحسب ذاته
ومنهى بحسب العارض
اللازم (منه)

لا بد من الدليل عليه* ويمكن ان يحجب عنه بان المراد بوجود التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامثال في الاستقبال هذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب
عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتل
هذا المعنى كالا حرام والاطلاق الفاسدين والصلاة في الارض المنصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهاتها (فلا تضاد
بينهما) لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما تفيد) القرينة ففصل المقاد
بقوله (فقيما) اى فيقتضى النهى في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعينة) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى
المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلا ب الآباء (و) بيع (الملاقيع)
وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المقنوم
حال العقد تحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجاد (و) يقتضى النهى
فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه
(الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (فى المجاوز) اى فيما اذا كان ذلك
الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله (كالصلاة فى) الارض (المنصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المنصوب
فتكون مكروهة* واعترض* بانه ينبغى ان لا تصح كمال قال احمد والامامية
والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة يشتمل على حركات وسكنات
والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز
واحد فى زمان فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء
الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلاة منهى عنه لانه كونه فى الارض
المنصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلاة منها عنده فاستحال ان
يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذا الامر بالكل التركيبى
امر بالجزء* واجيب* بان المعتبر فى جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه
والافسد كل صلاة بل الفساد فى تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان
المنصوب وفساده ايضا لامن حيث تعيينه المكانى بل من حيث اتصافه



بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
 مالكة او يتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلاة
 في وقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر
 فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف)
 اى فيما اذا كان ذلك الغيروصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له)
 اى للشافى وهو بناء على اختلاف الاول فان الاصل في المنهى عنه عنده
 لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على
 ما اذا دل الدليل على ان النهى لقمح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل
 على انه لقمح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان
 بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس
 بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله
 فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان
 القمح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقمح الوصف اللازم غير
 الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة
 الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان
 بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله
 وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقريضة تدل على ان القمح
 للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن
 العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
 له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة
 بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
 حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخر) فانه مال غير
 متقوم فجعلها مئنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
 فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالباقى فان الشرط امر زائد على اصل البيع
(و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاث
والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة
ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منعيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام
فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد هى الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا
يلزم بالشروع) لان الشروع فيه الشروع فى المعصية وفى الزامه تقرير
للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق لما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان
فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى
بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه
طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم
لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان الصوم جهة طاعة وجهة
معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف
ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة فى) الاوقات (المنهية) ناقصة
ايضا لكونها (دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام
فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا
فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلاة فلذا فسد
الصوم لا الصلاة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظير
الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل
فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت
المباح (ولكن) الصلاة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة
نقصانها فى نفسها (و) الصلاة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
لكنها (فوق ما) اى الصلاة الكائنة (فى) الارض (المغسوبة) فى النقصان

(لان)

لان النقصان الناشئ من المسكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان
 الناشئ من الزمان واذا كانت الصلاة في المفضوبة ادنى مما في الاوقات
 المنهية (فتضمن) تلك الصلاة (به) اى بالشروع في المفضوبة (وتصلح)
 ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى
 نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه
 لا يدخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالدلائل القطعية
 فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المسكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر
 فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم
 ماوجب كمالا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بنقصان راجع الى نفس المأمور به
 اصلا او وصفا ~~تذنب~~ شبه تعقيب مباحث الامر والنهي
 بالبحث عن ان كلامهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنب وهو جعل
 الشيء ذنبا لشيء آخر لكونه تيمنا لها ومتعلقا بها وان اورده القوم
 بطريق اخرى * واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي
 عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبت
 الاستنزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشيء يستنزم تحريم ضده)
 اى ضد ذلك الشيء (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر
 سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها
 كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر
 تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض اولا
 كالافطار للكف الدائم الاستفادة من قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل
 (والا) اى وان لم يفوته (فالكرهية) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة
 لان الضرورة تندفع بها كالأمر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام
 ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستنزم تحريم القعود لانه لا يفوت
 القيام المأمور به لجواز ان تعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام
 مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلاة لو قعد فقام ولم تقصد
 لانه لم يترك الواجب (والنهي عنه) اى عن الشيء يستنزم (وجوب ضد)
 اى ضد ذلك الشيء (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود
 به) اى بالنهي وهو ترك المنهى عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضى
 وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالتهى (فيحتمل)
ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود
بالتهى اعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئاً من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة وابعادة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم
قربان المنكوحه او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز
ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة
وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) ~~الخاص~~ يختلف في كون المطلق
والمقيد قسمان من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع في جنسه) بمعنى انه حصه من الحقيقة
محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبساً بانتفاء
ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعيين) اى ملتبساً ايضا
بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و)
منه (المقيد وهو الخارج عن الشروع) بالمعنى المذكور (بوجهما) كرقبة
مؤمنة اخرجت من شروع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات
المؤمنات (وحكهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما)
اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده * اعلم انهما اذا وردا لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا للحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده مثل
اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ككافية او بالواسطة مثل اعتق عنى
رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتقادها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة جل المطلق على
المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى
المقيد (عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
تختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل

خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقيد في السبب ونحوه
 اوفى الحكم فان كان الاول فلاجل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر
 وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة نصيام ثلثة
 ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعة لامتناع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به
 والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل)
 الاول على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الاذا اتحدت الحادثة وكانا)
 اي الاطلاق والتقيد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
 مثبتا لان التكررة في سياق النفي عام لامطلق والمعرفة ليست عطلق قال (الشافعي
 يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اي في صورة اتحاد الحكم (مطلقا)
 اي سواء اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا في السبب اوفى الحكم (لان الناطق)
 بالمقيد الذي هو المقيد (اولى من الساكت) عن المقيد الذي هو المطلق
 (قلنا) في جوابه (ذلك) اي الزجج بالناطقية (عند التعارض) ولا
 تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان
 العمل بهما في غيره للقطع بأن الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل
 اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
 متعارضين * ثم لما فرغ من مباحث الخصاص شرع في العام فقال  واما
 العام فللفظ  احتراز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
 وجوده في محال مختلفة كمنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
 اذا اشمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
 والتنبيه والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المهود فانطبق
 الجدل على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم
 او خصوص وعند الشجبي والجبائي الجزم بالخصوص كالأوحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل متوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الاجابن لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتها آية ٤ والمحرم راجح ونقل ابي بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك أكثر من ان تحصى * لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان قبح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظنى) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعنى قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل) لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم حتى صار قولنا مامن عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة لمثل فالعالم العارى عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافى القطع) الذى ادعيتوه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظنى (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كاسيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس بمستند اليه فلا ينساقى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

(٣) وهى قوله تعالى
 او ما ملكت ايمانكم
 الآية فانه يدل على
 حل وطى كل امة
 مملوكة سواء كانت
 مجتمعة مع اختها
 فى الوطى او لا بعموم
 كلمة ما (احد روى)
 وهى وان تجمعوا
 بين الاختين فانها تدل
 على حرمة الجمع بين
 الاختين سواء كان
 الجمع بطريق النكاح
 او بطريق الوطى
 بملك اليمين
 (احد روى)

الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفرغ
على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اى اذا افاد الخاص
حكما مخالفا لحكم العام (تعارضنا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا
لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى
كاسبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) في النزول
ان كانا من الكتاب والورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص
العام (في قدر متاوتلا وان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
والثانى نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات
الاجال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات
الاجال مترخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل
المتوفى عنا زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون
قطعى في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى في الباقي كاسياتى
وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخى لان عمل المخصص
بطريق والتغيير الدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل
النسخ بطريق التبدل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون مفصولا
متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام
ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخلت
تلك الافراد في الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
ليبان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد
فوجب التراخى لتدخل في الحكم ثم تخرج ﴿فان قيل﴾ يلزم من هذا ان لا
يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب
للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جواز ﴿قلنا﴾ لم يشترط الاتصال في مطلق
المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان
المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تعبير قال شمس الائمة
السرخسى ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم
فقال علماءنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر
لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا
بالعموم او منفصلا عنه وانما يتبنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لبيان
التعير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم
قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم)
اى الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة)
اى مقارنته العام للخاص لا تراخى احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله
تعالى يخص) اى العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم او تأخر
او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على
اندراج زيد في قول المولى لعبدته لا تضرب احد بعد قوله اضرب زيدا
(واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد
العقل يخصص ذاته تعالى ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ ﴿فان قيل﴾ المدرك بالحس هو
ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير ﴿قلنا﴾ معنى
تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانت به فلا اشكال
وعن العادة نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد
اما بالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة
كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميناها مخصصا لكنه لا يجعل
العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
﴿فان قيل﴾ جعل كل منها مخصصا بلافارقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم
ان المتراخي نسخ لا تخصيص ﴿قلنا﴾ لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل
العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل للاشبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
 او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده
 احرار الابعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم تصلح للحجية الا ان بين
 المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
 عندنا لا يعمل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
 بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
 الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستنزاه كونه القياس
 ناسخا كاسيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا
 فيمخص) تفرع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد لان
 الظني يفسر بالظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه
 ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول)
 يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
 تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ
 بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجهه دون وجهه والاصل
 في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فن جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام كالناسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كافي الاستثناء المجهول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
 بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
 فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما
 بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متناوله
 معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
 على ماهو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل
 من التزاحم وبعدهما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد
 وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
 والشك توجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما
 عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فن جهة
 استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعلييل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق الشك وهو لا يبطل اصل الحججة بل
وصفها وهو التقطع لما يرد عليه انكم قائلون بحجة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعلييل
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما شبهه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان
الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستزامة كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيًا
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما
كان المخصوص او مجهولا (كلا استثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
ولا يدري كم خرج بالتعلييل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالتقطعية ان علم
المخصوص) كلا استثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم
فلا يقبل التعلييل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية)
كلا استثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبهه بالنسخ فقط والثاني
شبهه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبهه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعلييل
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه
حقيقة من حيث تناول الباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كتناوله اولا * اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال
بعومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع
من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشترطي الاستغراق ايضا
على انه حقيقة وهو الخنار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه بصير
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول

المائة والب واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف
 يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال ﴿فان قيل﴾ البعض غير
 الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا
 اريد به البعض كانت مجازا ﴿قلنا﴾ ما وراء الخصوص يتناوله موجب
 الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة
 عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التقيح من
 انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد
 بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين ضعيف
 لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
 اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا
 ﴿الفاظ العموم﴾ اعلم ان الفاظ العموم قيمان الاول العام بصيغته ومعناه
 وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال
 او لا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى
 ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا
 القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما
 يثبت لدخولها في المجموع كالرهن والقوم والجن والانس والجميع
 او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد
 سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
 درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
 وعدم التعاقب بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لافله كذا هذا
 ما اختاره صاحب التقيح وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان
 مالحقه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
 (الجمع المعروف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
 لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم
 * اعلم ان الاصل اى الرجوع عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه
 حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
 بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
 على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
 لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي وقد تمسك ابوبكر رضى الله تعالى عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام في الخلافة وقال الاتصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا تفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا واسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه او مشاراليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولاً بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن علماً لكنه يتضمن صيغة عموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر آحاد هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع فلا بد في المصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استعراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الإخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندلع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى الجمع المعروف وهو الذى يتعلق بالحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الافراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول للجميع الآحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهنط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل لمجموعهم لا لكل واحد ولودخل واحد لم يستحق شيئاً واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فن جهة ان محيى المجموع لا يتصور بدون محيى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو وهو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج

الواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقليل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها اذناه) فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجالان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه * الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السادس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السادس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جم في المواريث والوصايا * الثاني قوله تعالى * فقد صنعت قلوبكم * اي قلبا كما اذا جعل الله تعالى لرجل من قلبين * الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من الغوى فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام * والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع * وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء * وعن الثالث بان النزاع ليس في « جمع » وما يشق منه لانه في اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلماذا الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحتمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا اوفى الاصطفا خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منها في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة
وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية
فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرأين بحسب العرف
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح
نظرهم البحث عن احوال الأدلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك
ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى
انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد
في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرا
للانفراد الغير المتناهية (وقولهم) اي قول مشايخنا (محملا باللام) يعنى
الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصد
الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد او لا يتكلم
الناس يحث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحث قط ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين يتعقد لان عدم تزوج
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت
الابائية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه
مجازا عن الجنس (في صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس
وان المعنى لا يدركه كل بضرو هو سلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار
ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو عطف
على الجمع المعرف (حيث لا عهد) فانه اصل كاسبق فاذا لم يوجد معهود
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او للعهود الذهبى كما في اكلت الخبز وشربت الماء
(وما في معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يحث
بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه اذناه)

اى ادى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة في موضع
 ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان
 انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ﴿فان قيل﴾ فحينئذ
 يكون عمومها عقليا لا وضعيا ﴿قلنا﴾ الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت
 من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
 مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد
 وعن الجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها
 عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء
 كل فرد لا ينافى ذلك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بانها لم تستعمل الا في اوضاعه
 بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد ﴿قلنا﴾ لا ضير لان المستعمل فيه نفس
 النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي ﴿فان قيل﴾ اذا افادت
 العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى
 ﴿قلنا﴾ لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
 على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
 مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم آخره الف
 اوياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة لفردين من مدلول ما الحق
 بآخره هذه العلامة و كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلات فهو
 لجمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو
 لجمع تلك السميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد
 الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
 بأعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى الجموع والمشتقات
 والمركبات وثانيتها ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
 معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى
 متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
 بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من
 الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه
 وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الاصلى
 فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان
 مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

(حقيقه) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام
الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه
عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب
رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حريبا فلك كذا فخاص والمنفى
بالعكس ٢ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص
اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان
القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى عادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة)
سواء عرفت باللام والاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى
لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة
نكرة والاصل فى الاولين الاتحاد وفى الاخرين التغاير (الالمانع) كاتفايرت
المعرفتان فى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى
وهو الذى فى السماء له وفى الارض له واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله
انما الحكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة)
لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا)
ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد
وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار زيدا زيدا فى الدار
ام عمرو الى غير ذلك فعديل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ
لاتكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا
كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما فى قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض
مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من
يكثف فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولدا) اى ولكون من الشرطية

(عامة)

٢ المراد بالعكس مجرد
ان يكون المنفى ههنا
عاما بصورته خاصا
بمعناه مع قطع النظر عن
التفصيل السابق فان
كلام من الفاسق والسب
عام بصورته خاص
بمعناه وان كان الشرط
فى الاول للحمل
وفى الثانى للمنع فان
معنى الاول اضرب
فاسقا البتة ومعنى
الثانى ان قتلت مسلما
اقتص منك (منه)

عامة قطعا (سويا) اى ابويوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه
 فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه في العموم) حيث قال اذا
 شاء العبيد في الصورة الاولى عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة
 الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعل كلمة في الصورة الثانية
 للتبويض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابوحنيفة رحمه الله تعالى العموم
 في الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاول فلانه قال يعتق
 كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال بعتقهم الا واحدا فهو آخرهم
 ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية
 وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبويض) وحقيقة فيه
 لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول
 أئمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ
 في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبويض (ففي) صورة (اضافة المشية
 الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى (ترجح العموم) فصرفت كلمة من عن
 معنى التبويض (وحدات على اليسان) فبعث كل من شاء بالضرورة
 (وفي) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر
 الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا تاما وذلك في ان يتناولهم
 الا واحدا واما جل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من
 تشاء منهم على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة قوله تعالى
 واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما
 يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اى تكون من خاصا غير معدود
 من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال
 بان دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلى رجلان معاه يستحق واحد
 منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصریح
 بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النقل الا واحد دخل
 سابقا على الجماعة (وما يمكن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية
 تام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها
 اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في اصول
 شمس الأئمة وفخر الاسلام وغيرها وفي التلويح هذا قول بعض أئمة
 اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم ﴿فان قيل﴾ ﴿ففي قوله تعالى

فأقرأ ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم
كافي قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة **قلنا** بناء الامر على التيسر
دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب
متعسراً (ويتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي
ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع في من دخل دارى
فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعمار احدهما للآخر)
اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس
فكقوله تعالى والسماء وما بناها (والذى يعمهما) اي العلاء وغيرهم
(واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله اين ما تكونوا يدر ككم الموت
وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولذا لوقال
لامراته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه
ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها ولذا
لوقال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد)
اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما ضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء)
قال في معنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس
ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد
المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد
واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا
وجب في قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطعم الله على كل قلب
مشكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كاعم
كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل
ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً) تعم (الافعال ضمناً) اي
في ضمن تعميم الاسماء حتى لوقال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل
يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مزارا تطلق في المرة الاولى دون
الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكما
بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحاً والاسماء ضمناً حتى لوقال
كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مزارا تطلق في كل مرة (وتصرف)
اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله فلان على كل درهم
يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالتعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لأنه لا يمكن بصحيح العقد على جلة
الشهور لجهااتها وعلى ما بين الأدنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين
الأدنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف متهام يراد به
أدناه وانما قال (مما يجرى في هذا النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك
احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن
بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص)
اي كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوqa بالغير ومعنى الاول
السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما
اذ قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع
النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة
معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كاسبق (وجميع للشمول على) سبيل
(الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد
هنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا
بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
(وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع من دخل هذا الحصن (اولا)
فله من النفل كذا ليس بمجربى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع
حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة
والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتعريض
على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
(للسابق) في الدخول وحدا كان اوجاعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حلوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بأن المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فأنها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهما او خبرا وبلى فانها مختصة بالايجاب النفي السابق استفهما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهى فسيجد وزني ماعر فرجم فان السجدة اعماهي للسهو والرجم اعماهو للزنا قطعيا (او) كان جوابا (ظاهرا فاجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحث في الاول بالتغدي لامعه ولا في الثاني بالاعتسال لافيهما او فيها لامنها الا عند زفر فانه عمه عملا بعموم اللفظ ﴿ قلنا ﴾ خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقله البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لاجواب وذلك بأن يشمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن ببر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه او ريحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما هاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجمل مبتدأ حتى يحث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوطة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك اعم هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجاعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمل اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

الفعل المثبت لاتعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الا زمان والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاجر والايض الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعها في وقت الاولى والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا يعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اي وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلاة والسلام في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا للفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة ﴿قلنا﴾ الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعني ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اي الفعل (عاما) اي بلفظ ظاهره لعموم (الابعد علمه بعمومه) ﴿فان قيل﴾ يحتمل انه كان خاصا وذن الراوى العموما فحكاية كذلك ﴿قلنا﴾ الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال * واعلم ان بين هذه المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة ~~الجمع المذكور~~ بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعولوا (يختص بهم) اي بالذكور (الا عند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفا ما اولا فغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل في اهبطوا حواء مع آدم عليهما السلام وابليس ﴿فان قيل﴾ صحة الاطلاق

لاستدعى كونه حقيقة ﴿قلنا﴾ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة ﴿لا يقال﴾
 حقيقة في الرجال خاصة اجاءا والمجاز اولى من الاشتراك ﴿لانا نقول﴾
 ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس
 فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما اشار كتبهن اياهم
 في نحو احكام الصوم والصلاة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع
 فيها ﴿فان قيل﴾ يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة
 ونحوها ﴿قلنا﴾ الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج اليه. وذا
 ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات
 وفعلمن (يختص بهن) ولا يتناول المذكور اصلا اذ لوجه للتبعية ههنا (ففي)
 قول المستامن (آمنوني على نبي وله الفريقان) اى البنون والبنات
 (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياها معا (لا في بناتي)
 اى لا يتناولهما الامان في قوله آمنوني على بناتي اذ لوجه للتبعية كما مر
 * فلما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال ﴿و اما المشترك﴾
 اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف لفظ فيه
 لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه
 المعاني (فا) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا
 كثيرا) المراد به ما يقال الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا)
 فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لاوضع
 فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة
 اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف)
 للتأمل (ليترجم) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجم بأن انسد
 باب ترجمه يكون المشترك مجالا لا ينال المراد به الا ببيان من الجمل كاسياتي
 ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
 او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجم احدهما اورد عقيب
 ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عجوم له)
 خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك
 في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بأن تتعلق النسبة بكل
 واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كأنهم على
 مولاك وان كان متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاصت بخلاف ثلاثة قروء وافعل فى الامر والتهديد
والندب والاباحة فليل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز
فليل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافى انه ظاهر فى المعنيين يجب
الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فليل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع
مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد
والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع
لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلائن الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلائن استعماله
فى كل من المعنيين بطرق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما
على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجى ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق ح واما الجمع المنكر فوضع وضعا واحدا ح خرج
به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلاشمول) خرج به
العام (وحكمه ان يتناول الثلاثة واكثر) - سواه كان جمع القلة والكثرة لانها
اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لا الادنى) من الثلاثة لانه غير ما وضع له
اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذلا يشملهما
لفظ الجمع * لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى
فقال ح واما الظاهر فما عرف مراده ح ولم يقل يظهر لثلاثتهم
تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضع
لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان
مسوقا له او لا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص
او التأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
 هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
 اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
 ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر
 عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه
 وجوب العمل بما عرف) ولاخلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم
 ايضا فنشد البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
 حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ﴿ قلنا ﴾ لاعبرة باحتمال لا ينشأ
 عن الدليل كافي العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
 من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما
 اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ﴿ اقول ﴾ ان اراد الرد على الفريقين
 بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان
 من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد انه كافي الخاص
 والعام لامطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلامشاحة
 لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص)
 ان كان عاما والافلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال
 (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ ﴾ واما النص فازداد ظهورا ﴿ ﴾
 اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
 بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
 هو سوق الكلام له لان السوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
 على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور بين
 وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للسوق له هى علة
 الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث
 ورباع او سباقية نحو انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على
 مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط
 الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثانى لكونه جواب قول الكفار انما
 البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير السوق له
 فزداد به السوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنقبة ولعلها
 حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا جلستها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا بخصوص اسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرم لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضع يقينا مع الاحتمال السابق) يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير نائبي عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب ~~من~~ واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان التفسير او التقرير ~~من~~ فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم * والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت فانسديه باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لاتفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع * والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسديه باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسديه باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يختمل ا براديه غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا نسج) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الآية حيث بين بقوله اذامسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع تام يحتمل التخصيص فيذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرقة فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو (طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فيذكر الواحدة انسدادات التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتمال) يعنى النسخ ~~حججه~~ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ~~حججه~~ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الموضوع (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما عينه ان انقطع احتمال) اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأيد كقوله تعالى ولان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع) احتمال النسخ (بمضى زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلاما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاغ حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سبقت لثمة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام للعربيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال لابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام استنز هوا عن البول في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذالم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

تتوضاً لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضاً لوقت كل صلاة مفسر فيه فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً المتقضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأييد فرجح **واعترض** باننا لانسلم ان الاولى مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فعليه التحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح **واجيب** بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذى في الامر والتخصيص الذى في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مقسرا لا يكاد يوجد لاسيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فليكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالهى في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مقسرا (اذا تساوى) اى الأدنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكون متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح ابوى وان كان نصا في اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا ففسر **واما الخفى** لما فرغ عن اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بالاختلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (فاخفى مراده بعارض غير الصيغة) **فان قيل** ينبغي ان يكون الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابله للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها **قلنا** الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في حق) الطرار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حتمية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه على ماهو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزبنة على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع ~~في~~ واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد (الابالتأمل) والنظر يسمى بدله دخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اماغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ~~فان قيل~~ معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانتف كالسارق فيكون خفيا ~~قلنا~~ لان سلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانتف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانه يحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب ذلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني فاذا وضع الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بدعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
 الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة معانها لان تكون الامن الزجاج فجاءت
 استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) اى النظر
 فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخلى فى اشكاله
 وامثاله ^١ واما المحمل فماخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى ^٢
 كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجال فى اللغة
 الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى ^٣ فان قيل ^٤ اذا نزلت
 آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فى يرجى فيحكم بكونها
 مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابهة ^٥ اجيب ^٦ عنه بانه لا بد ان ينظر
 فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
 قطعاً لان العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اى المحمل انواع
 ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا
 (او) فهم ذلك المعنى لكننه (لم يزد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
 كالربوا والصلاة والزكاة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد
 واحدا منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) كاحدهما على الآخر كما فى المشترك
 وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى
 (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجمل) ما اراد بالجمل
 (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) الجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
 اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان الجمل (تفسير
 ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلاة
 والزكاة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان مقدار مسخ الرأس
 بحديث المسخ على الناصية فان الكتاب محمل عندنا فى حق المقدار وقد
 لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحده هذا الحكم وان سمي
 فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن
 ايضا (فالاجال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج ولا
 الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون
 مشكلا ثم اذا استخراج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق
 جميع انواعه والنبي عليه الصلاة والسلام قديبن الحكم فى الاشياء الستة
 من غير حصر بالاجاع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم الاستخراج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صار مأولا **﴿﴾** واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة
 مراده **﴿﴾** اى الامة اما النبي عليه الصلاة والسلام فرعا يعلمه باعلام الله تعالى
 كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كقطع
 اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان
 يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها
 الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه
 بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من السابقين
 والاكثرين على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان احتمال ارادته)
 اى ارادة ذلك المفهوم (كالاتواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على
 العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يدالله فوق ايديهم (وحكمه
 اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب
 عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام
 وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة **﴿﴾** فان قيل **﴿﴾**
 فعلى هذا لوجه لعدة من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي
 اذ يعرف به حينئذ حكم اصلا **﴿﴾** اجيب **﴿﴾** بان هذا القسم انما ذكر في المتن
 استطرادا من ضرورة ايجاز التسميم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب
 باننا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة
 ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا **﴿﴾** اقول **﴿﴾** هذا على تقدير
 صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتامل (بناء على لزوم الوقف على الاله)
 الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة
 على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
 تأويل المتشابه بوجوه* الاول قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان تأويله
 الاعند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون* الثاني انها توجب تخصيص
 المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير
 جائز* الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح
 الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
 اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه* الرابع انه
 اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فريقين
 الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين

(بقوله)

بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
 وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الإدراك حظ الراسخين
 بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي صدقنا بحقيقته سواء
 علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله * الخامس أنها توجب أن يكون يقولون كلاما
 مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف
 الاصل * واجب عن الاول اما اجالا فبابه منقوض بالرسول عليه الصلاة
 والسلام فانه يعلم التشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم
 السنة في حق النبي عليه الصلاة والسلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود
 رضی الله تعالى عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان
 يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قوله الشاعر
 ومن جوده القياض للناس لم يدع * من المسال الامسحتا او مجلف
 على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن
 معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه
 احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى
 قد خصه بعلمه تعالى مع الانبياء وان الاولياء يعلمونه بالهامه وعلى
 ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع
 والمتبوع جائز ﴿اقول﴾ لا ضير فيما ذكر اجالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
 فخر الاسلام ثمه اعماهو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه
 وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابهة بالا تسليم على اعتقاد
 حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب * واما الثاني
 فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف
 الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
 قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه في زعمه لادلائل
 وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق
 بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارتضى
 من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه
 والكلام في لزومه لافيه * وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حيث لا يلبس
 مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى
 ما ذمهم مطلقا الذين اتبعوا المتشابهة ابتغاء التأويل الفاسد الذي
 يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا ﴿اقول﴾ الذي يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا
 كاذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده
 ما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه من دوافئكم
 الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
 فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يفسر
 من القرآن الآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا فسر الجميع
 فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام * وعن الرابع بانه
 لو قصد ذلك لكان الالتيق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم * وعن
 الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
 المبتدأ (وان جوزة) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين
 وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق
 الحكيم كخطاب من لا يفهم * فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم
 المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
 ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آتياه كل
 من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك * فيه بحث
 لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم
 انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
 بطرق دقيقة دون غيرهم وكفيه فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا
 ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من احد وهذا كالا جاع
 على عدم وجوب التوقف في المتشابه * **واجيب** * بان التوقف مذهب
 السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
 اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لا قاييلهم وبيانا لفساد
 تأويلهم * ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل
 المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه
 كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
 ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة ائمة تكلموا
 في تأويله ظاهرا لاحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين * ورد با
 هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى

عجائبه ولا تنتهي غرابه فاني للبشر الغوص على اخراج لآليه والاحاطة بكنهه
 مافيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اي
 تنزيل المتشابه (على) الرأى (الاول) انما هي (ابتلاء الراسخين) هذا جواب
 عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق
 بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو
 الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطب العلم كمن له
 ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع
 من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
 النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل
 غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابها اكثر ثم لما فرغ من اقسام التقسيم
 الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال **واما الحقيقة** وهي اما
 فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت
 الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلى والتاء
 على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث
 لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى
 المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا
 (فا) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
 لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي
 معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
 اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
 واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
 والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
 بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق
 في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
 وان كان مجازا بالجهة اخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا
 وكذا المجاز قديكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع
 الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلاة في الأركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة
 الى المعنى الواحد قديكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة
 على ما ذكرناه بل جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس
 من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له
 فليتأمل (ويدخل فيده) اى في تعريف الحقيقة (المترجمل) وهو
 ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح
 بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما
 جعله صاحب التقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع
 الاول (و) يدخل فيده (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث
 يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل
 لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى
 واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه
 (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا)
 اى سواء كانت عاما او خاصا أو امرا او نهيا نوى او لم ينو (و) حكمها ايضا
 (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له
 فلا يقال الاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب ﴿ فان قلت ﴾ فاوجه
 قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا يشيرا ان هذا
 الاملك كريم ﴿ قلت ﴾ المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي فى الآية
 بطريق الادعاء والمباغاة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (راجعنا على المجاز)
 لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز
 (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو
 النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطى مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما
 فالجواز اقرب لان الاشتراك ينحل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
 اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك
 بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب  واما المجاز 
 وهو مفعول من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير
 ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فا) اى لفظ (استعملت فى غير
 ما وضع له) ولا بد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية
 وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه
 ماوضع له * والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له
 وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا
 في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ البداية في الفرس لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما)
 اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع
 في نوعها لاشخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
 باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم
 على ان اختراع الاستعارات العربية التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان
 انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
 وتمسك المخالف بأنه لوجاز النجوز بمجرد وجود العلاقة لجواز اطلاق نحلة
 لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسبية
 واللازم باطل بالاتفاق * واجيب * بمنع اللازمة فان العلاقة مقتضية
 للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون مانع مخصوص
 فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه
 المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة
 او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كافي استعارة الاسد
 للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة
 تمليح اوتهم كافي اطلاق الشجاع على الجبان اوتفائل كما في اطلاق
 البصير على الاعمى او مشاكلة كافي اطلاق السئنة على جزائها وما شبه
 ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصل
 بالفعل ولو في نظر المتكلم المعنى المجازى في بعض الازمان خاصة اولا
 فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعاق الحكم بالمعنى المجازى
 وان لم يتقدم على زمان ايقاع المنسبة والمتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه
 (و) ان تأخر عنه (فهى الاول) اليه اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان

اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
 مثل اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتام
 لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتل
 في قتلت قتيلًا والخمر في عصرت خمرًا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار
 قتيلًا وخمرًا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما
 ولا تشرب العصير اذا صار خمرًا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
 وخمرًا عند المصير (و) على الثاني ان كان حاصله بالقوة فهي (الاستعداد)
 والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل يوجه ما فلا علاقة بينهما
 (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالًا في الآخر اى حاصلًا فيه سواء كان
 حصول العرض في الجواهر او الجسم في الممكن او غير ذلك كحصول
 الرجة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه
 نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
 في الفضلات او يحلوهما في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان الخالين
 في الشخص او يحلوهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى
 في رضى رسول الله او يحلوهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت
 في حرمه بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهي (الحلول) المتناول
 للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءًا للآخر كاستعمال الركوع
 في الصلاة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
 في المقيد كما في صورة حل المطاق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن في
 الانف والمشفر في شفة الانسان فهي (الجزئية) والكلية واكتفي بالجزئية
 للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببًا للآخر والآخر مسببًا
 عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال الثبات في النيث وعكسه ومن السببية
 استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
 والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد
 في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لايمان لهم فهي (السببية) والمسببية
 (و) اما ان يكون احدهما شرطًا للآخر والآخر مشروطًا به كاستعمال
 الايمان في الصلاة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعالم في العالم والمعلوم
 او كونه آلة كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لى
 لسان صدق في الآخرين اى ذكر حسنا فهي (الشرطية) الشاملة

للآلية * واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظة
وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على
المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون
للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز او شرعيا) يعنى كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم
بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعبر في
المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا
او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعى بالاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة
والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة
وضعت ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب ملك المتعة
فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا
نكاح غير الرسول عليه الصلاة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا
كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافى رحمه الله
تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالص لك ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحسان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التورات ولفظ النكاح والتزويج
واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما
في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها ﴿ قلنا ﴾
الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلاة
والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
وهو لا ينافى صحة العقد في حق غيره عليه الصلاة والسلام مع وجوب المهر
او خلوصه له عليه الصلاة والسلام واختصاصها به عليه الصلاة والسلام اذ
لا تحمل ازواج النبي عليه الصلاة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه

امهاتهم * وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعنا تلك المصالح بل للملك له عليها
وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الطلاق بيده لان حزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فلان يصح بما لا يدل عليه اولى * فان قيل * فينبغي ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك * قلنا * انما صح بهما لانها صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل
الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح * واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بمنسبه حتى
يراد بالثبوت جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا اوجب ذلك
فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتبانيين
على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كما اطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مابين معنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كاسيأتي (ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتناؤه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها كانت في الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على مآلية والاسباب على
آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشترته متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعنى في قوله
ان ملكت ويعنى في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اعظم عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل
يتبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه في الوجود والتعقل ﴿فان قيل﴾ لما توقف فهم الكل على فهم الجزء
كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل
بالعكس فلا يكون الكل ملازوما والجزء لازما بالمعنى المذكور ﴿قلنا﴾ ليس
معنى الانتقال من الملازوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصل عند حصول الملازوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب ﴿فان قيل﴾
لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء ﴿قلنا﴾ هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص
الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء
الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما
هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كاطلاق
اللسان على الترجان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك
المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل
مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابضت وجوههم فى رحمة الله
اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصاله والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الامن) طرف
(الاصل كافي السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا تكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مشروما بدون ملك المتعة كافي العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لان انتفاء
شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلاعكس) فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تقضى اليهما وليست هى مقصودة منها فلا ثبت العتق بلفظ

الطلاق ﴿فان قيل﴾ المقتر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
 والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات
 القوة الشرعية ﴿قلنا﴾ قد يقدّم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل
 كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه
 مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك
 المتعة قال (الشافعي يقع العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن
 لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) وجود
 وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط
 بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتان كالبيع والاجارة
 والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعمو عن القصاص
 ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
 بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه
 (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق
 فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلاوجه للاستعارة) اي
 لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
 في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين
 * واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه
 كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد
 المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه
 انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان ﴿اقول﴾ قد تقرر
 في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال
 صاحب المفتاح في الاستعارة المصريح بها الحقيقية هي اذا وجدت
 وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه
 في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما
 ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد
 هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم
 الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية
 لا يخلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف
 انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كالتشبيه الكتب اما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تعتقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث منك عبدى بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب * ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينهني ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعند انعقادها) اى الاجارة (في) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصح محالها) اى لاضافة لعقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما يريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عامادخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو لا يتبعوا الصاع بالصاعين فان المراد ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار الخصوص * اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن السمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد * اعلم نهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان * واعترض عليه * بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللزوم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه
 عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة **﴿واجيب عنه﴾**
 بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد
 بصحة النفي **﴿اقول﴾** ليس المراد ذلك بل صحة نفيه عن افراد المعنى المجازي
 كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال
 بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول
 جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان
 وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا عدم صحة
 النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بل لازم نعم يرد الاشكال
 قطعيا اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه
 مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص **(ويخلفها)** اي المجاز
 الحقيقة * اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
 ثم اختلفوا في ان الخليفة **(في) حق (التكلم)** او في الحكم فقال ابو حنيفة
 رحمه الله تعالى في حق التكلم لا الحكم **(لانهما)** اي الحقيقة والمجاز **(من اوصاف**
اللفظ) ولا بد ان يرعى في حق الخليفة ايضا هذا الوصف **(فكني صحتها)**
 اي الحقيقة **(لفظا)** اي من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من
 امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل
 بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث
 لم تجب الكفارة **(وقالا)** اي الامان يخلف المجاز الحقيقة **(في) حق (الحكم)**
(لانه) اي الحكم هو **(المقصود)** باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون
 الوسيلة اليه **(فشرط صحتها حكما)** ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض
(قلنا) في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو **(التصرف اللفظي لا يتوقف على)**
صحة (الحكم) واحتماله **(كالاستثناء)** فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
 على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الف الاتسع مائة وتسعة
 وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى ويجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما
 وان صح تكلمها والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لافي الحكم
 والا لزم التناقص فصيح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لا باثبات
 المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي **(فقول المولى للاكبر)** اي لعبد
 الاكبر **(سنامه هذا ابني)** مراد به البنوة **(اصل وهذا ابني)** مراد به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعراض الكبر في ابداه
 لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول
 من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولاستحالة فيه انما المستحيل
 ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)
 العبد (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غيرنية لكونه
 متعينا وعندها الاصل ثبوت البنوة في الخارج والخلف ثبوت الحرية
 بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد
 (عندها) اعلم ان ثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى طريقين
 الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
 من ليس بابن لاشتركا في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
 في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان البنوة
 من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
 للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
 بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبد (يا ابني) حيث لا يقع به العتق (لانه)
 اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بعماء وان لم يكن المعنى
 مطلوباً لم تصح الاستعارة للتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
 بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (ياحر
 ويا مولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد
 من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى في الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان
 مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يلبق الا هذا المعنى فيعتق بالانية
 لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون
 المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة
 لان شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة
 بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه
 الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به
 حكم وان تحقق والمهجورة ما ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
 (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى
 الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير معتدرة فلا يصار
اليه واما المهجوره عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة
الغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره قاضيان بل المراد المعنى المجازى
وهو الدخول حافيا او متفلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتركيل
بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدل والنزاع اذ لا اذن له في السرعة
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء ﴿فان قيل﴾ الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب
المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار ﴿قلنا﴾ المدافعة هى
عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب
(الا اذا تعارض المجاز) اى غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم
عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمى او خنزير حثت عنده
لان التفاهم يقع عليه ولا يحث عندها لان التعامل لا يقع عليه لان لهما
لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصير المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل
لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعند العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجم بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب
التنقيح وهو مشعر بترجم المجاز المتعارف عندها سواء كان علما متاولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجم
عندها اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة آكل الخنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندها
لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى
(وقد يتعذر ان معا) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناها (اذا كان الحكم
ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المراد فاذا تعذر اثبات الموضوع يجعل
مجازا او كناية تحياله فاذا تعذر اثباته ايضا يلغى ضرورة (كقوله لاسرته
هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه او اصغر معروفة
النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه ويتفق ممن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في
حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يثبت ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم
البنية والتي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابني للاكبر او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاة لا عتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنه فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه **اقول** ينبغي ان لا يتعذر
المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
لمعنى المجازي بحسنه كاسبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي
والمجازي (مرادين بلفظ واحد) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولان امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردّها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملازمة (في قوله تعالى اولا مستم النساء) بحيث اريد بها الوطى مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (في قوله) عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقةها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجاع اوسنة ﴿فان قيل﴾ لم لا يجوز ان يراد بالملازمة مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز ﴿قلنا﴾ لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث * ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردتها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمي في دار فلان) انما وقع ذلك) اي لفظ لا اضع قدمي (على الدخول حافيا) الذي هو من معناه الحقيقي (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذي هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك) الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بمهوم المجاز) اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى تام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا يدخل فيمنح كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهي الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل بعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيمنح بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان غيره ساكنا لا يمنح لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعنى) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا ان اليوم في مثله) اي في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه لا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال الله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او يدونه او بنوى اليمين مع نفي النذر او يدونه او يمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالتمتع والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجوز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر
واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين)
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح
الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذى هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ بوجبه المنع عنه وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها
بالكفارة سمي تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية والعسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان * الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كافي
شراء القريب يعق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
* الثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم
ليس الايبان العلاقة بين اليمين والنذر المحجوزة للمجاز * واجيب عن الاول
بوجهين * الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المحجوزة فلا ثبت من غير نية
* والثانى ان تحريم ترك المنذور ثبت بوجبه النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمين يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمين الا عند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد
* واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة
ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاته فانه فسح نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه
القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لان سلم
انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافى ارادة
الحقيقة ولا يفسد معناها الا بالارادة والممنوع اتمامه الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى للحقيقي والمكتفى عنه ﴿فان قيل﴾ الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى ﴿اجيب﴾ بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللزوم وارادة اللزوم كناية (ثم شرط صحته) اي المجاز (قرينة تمنعها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (او عقلا) نحو استغزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما في عيين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا (او شرعا) كما في التوكيل بالخصوصة وقد سبق (وهي) اي القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اي لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في عيين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في المتكلم كقوله تعالى واستغزز) اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعاك الى الشرف فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر بالبليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان بعض الافراد قديكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع الغيب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اي نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قديكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اي مضمونه ونحوه عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلاة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن ادى الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلانية وخطأ والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلاة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المقترقة الى النية والاسم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثر له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقر في موضعها فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا تجاوز ارادتهما جميعا ما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم الا بكندا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقريبا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقة حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل ﴿ هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا ﴾ لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز اراتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والالزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل نخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هكذا القليل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذي عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكة او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله في الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا خبز البر حرام فمعناه ان اكله حرام بأحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالذاع اراد ان يبينه فقال (الذاعى اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعدوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفق مثلاً ولفظ المجاز

وهو الدهاية عذب لا تشافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحققة قديكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأني بالمجاز دون الحققة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعمات لتنفير السامع (او زيادة اليان) فان قولك رأيت اسدا ايبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملرزم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيننة واستعمال الحققة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جر موقد يفيد لذة تخييلية و زيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية و المزبة التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح و لاخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية و الالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع و عدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية و الالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح و اذا قصد مطابقة تمام المراد و تأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحققة المجاز ليمتسر ذلك تذنيب قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف و الظروف عقيب ببحث الحققة و المجاز ل دلالتهما على معان بعضها حقيقة و بعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها و كثيرا ما يسمى الجميع حروفا تعليليا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء و عدم الاستقلال و الاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحققة و المجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (اللطافة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها و ركبت منها فالهزمة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني و الافهى من حروف المباني (قالوا و لمطلق الجمع) اى جمع الامرين و تشريكهما في الثبوت مثل قام زيد و قعد عمر و

او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذاف نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على
 (مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كأنقل عن مالك
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر ما بعدها عما قبلها
 في الزمان كأنقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 واستدلوا على ذلك بوجوه اخير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
 (للتنقل) عن أئمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيديويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)
 اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها
 الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه
 للمقارنة عندها استدلالا بوقوع الثلاث عندها في قوله لغير الموطوءة
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع
 الثلاث عندها) اذ قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق في ذلك الزمان (و) انما التفريق
 في ازمة التعليق لا في ازمة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة
 ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا
 (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
 ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة)
 بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع
 الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقعة دفعة
 * ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع
 الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع
 الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان
 الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع
 (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت
 طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله
 وطالق جملة ناقصة مقترة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد
 تعليق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشر على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
 كالمعجز عند وقوعه وفي المعجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل
 فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اورداها مقيسا
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه
 الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة
 الثاني كما عرفت فافتراقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان السلك
 يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
 على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)
 اى الواو اذا دخلت بين الشئيين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل
 ان يقع خبر المبتدأ او جزء الشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد)
 الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق وطاق وطاق بعد قوله كما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين
 واحدة ولذا تقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع
 ثنتان بمقتضى كما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
 يقع به واحدة وان دخلت هما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشئيين (في الحصول) اى حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذلولها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلت هما
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس
 (من القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى
 هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
 الذي بين الحال وذيهما من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج
 (كادالى المفا وانت حرف لا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لوجه
 للمعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
 كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية
 بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راصبة فانت طالق بتعلق الطلاق
 بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان ادبت الى الفا فانت حر فان
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرط الاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم
 الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال ﴿قلنا﴾
 اولاً انه من باب القلب والتقدير كن حراً وانت مؤد الى الفاء وانما حل
 عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح
 منه التمييز وليس في وسع المتكلم تمييز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
 لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضاً حل على القلب الذي
 هو شعبة من البلاغة وثانياً ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الامر
 بدلالة مقصود المتكلم فأخذت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفاء تصر حراً
 فتكون الحرية معلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اي لافادة كون
 ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون
 الاتباع مجرداً من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففي) قوله
 (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يبحث بترك) دخول (احديهما
 ولا يستقدم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اي
 الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقب الاولى
 بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة
 لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال
 (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية
 بحرف الفاء عقب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
 ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حراً وهو حر
 حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محملاً لرد الايجاب
 بان جعل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
 انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفرع
 والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت
 دائمة كانت في حالة الدوام متراحية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم
 ابشر فقد اتاك العوث فان العوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا
 فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله اد الى الفاء فان حر يعتق حالاً) لان معناه
 اد الى الفاء لانك حر وانما يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
 بتقدير ان ادبت الى الفاء فان حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة ﴿فان قيل﴾ دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل ﴿قلنا﴾
 فيما ذهبنا على بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل
 الترتيب فكان اولى من الاضمار * وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف
 الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى
 فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلطف به لم يعهد
 مع الماضي نحو اتفق اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى ابعد
 من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للو اوفى) قوله لفلان (على درهم فدرهم)
 حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة
 بل بين الفعلين والدرهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب
 فيجوز الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وتم التراخي) وهو
 ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم)
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي
 اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجوا من وجه دون
 وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندها
 في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا
 والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق
 اللفظ ﴿قلنا﴾ ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي
 اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولانزاع في اعتباره حتى
 تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط
 في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول
 (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوعة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
 الدار ازل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالمفصل عنه صورة
 (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوعة (ولو قدم الشرط تعلق
 الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني)
 في الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت
 ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل ﴿فان قيل﴾ ينبغي ان يبلغ الثاني
 ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كأنه سكت ثم قال طالق فيكون
 خبر ابلامبتدا فيلغو ضرورة ﴿قلنا﴾ انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ماتم به الاول
(وفي) حق (الموطوءة ان آخر) الشرط (نزل الاول والثاني في الحال)
لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لانصاليه به (ونزل الباقي) اى
الثاني والثالث لوجود المحل (وقالوا) الجمل المذكورة (تتعلقن جميعا)
بالشرط (وينزلان بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم
للعطف بالتراخي في الحكم فلو وجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولو وجود
التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
الثلاث والاتقاع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو
بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على عين
ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليات) بالذى هو خير وانما حملناه
عليه عملا بالرواية الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
في الاسرار ولو صححت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن
العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز
في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المتصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيقاه
(وبلى الاضراب عما قبله) اى جمله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته واذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه نحو جاءنى زيد لابل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات
ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية او بتأويل
ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
(فنى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف) قوله
(له على درهم بل درهيمان) فانه يلزمه درهيمان استحصانا لان المراد بمثل هذا
الكلام عادة التدارك بنى انفرادا ما اقربه اولا لابتنى اصله كيف واصله داخل
في الثاني ولو صح التدارك بنى اصله لاجتماع النفي والاثبات في شئ واحد
فكانه قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع
التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم محبى عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد)
فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
مفرد وهو لا يمتثل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب
اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يحبى
او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل
من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اى كقولك (على الف
قرض فقال) المقرله (لكن غضب) فان الكلام لما انسق صح الوصل
بلكن وحل على الخطأ فى السبب لا الواجب ففى القرض واثبت الغضب
(فلواه) اى لولا الاتساق بان يفوت احدا لاسرين المذكورين ولا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق
له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل
لا اجيز النكاح بائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسقا لما فيه
من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي
فى الكلام المقيد راجع الى القيد والايانم العيب فى ذكر القيد

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم
العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر * اقول * فيه بحث * اما اولاً فلان
كون النفي راجعاً الى القيد في مثل هذا الموضوع مما يشهد به نقل ائمة العربية
حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع
النفي الى القيد مطلقاً فلا وجه لمنعه * واما ثانياً فلان معنى رجوع النفي الى القيد
رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق
ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالة على ثبوت
الاصل مقيداً بقيد آخر * واما ثالثاً فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لمافيه من نفي فعل
واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق
بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاً ما فوقه) اي ما فوق الاحد
بمعنى الواحد وهو شيان فصاعداً اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب
الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجاني احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للتشكيك السامع لغرض له
في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واطهار نصفه مثل وانا واياكم لعل هدى
او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالبهام لا يخلو من غرض الا ان المتبادر
منه الى الفهم هو الشك فن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
انه لانزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه
من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع
للتشكيك والا فالشك ايضاً معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
او التشكيك لانه لا يثبت الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشاء)
وقد تفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام قائله كافي قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر
باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (في) قوله (هذا
حجر او هذا لجمعه) اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتیهما) ای جهتی الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
 وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
 فلو كان خبرا محضاً لكان كذا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
 الكلام بطريق الاقتضاء تصحیحاً لدلوله اللغوی وهذا معنی كونه انشاء
 شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخباریة (لا یعتق العبد
 فی الاشارة اليه والی الحر) لرجحان احتمال الخبریة ههنا (و) لجهة
 الانشائیة (یوجب ولایة تعین) یعب عنها بالتخیر فانه مخصوص بالانشاء كما
 سبق (یجمع) ذلك التعین ایضا وهو ان یقول اردت هاتین (الجهتین)
 المذكورتین (فشرط) لجهة انشائیة (صلاحیة المحل عند البیان) حتی
 اذا مات احدهما فقال اردت المیت لا یصدق (و) لجهة اخباریة (صحیح
 الجبر علیه) ای علی ذلك البیان فانه لا جبر فی الانشآت بخلاف الاخبارات
 كما اذا اقر بالمجهول فانه یجبر علی البیان وهذا ما قبل ان البیان انشاء من
 وجه اخبار من وجه (ولذا) ای ولکون اول احد الامرین فصاعدا
 الصالح کل منهما للاتصاف بالحکم علی السویة اذ من ههنا نشأ الشك
 فی الخبر والتخیر فی الانشاء (ابطلا) ای ابویوسف ومحمد رجهما الله تعالی
 قول المولی (هذا حر او هذا العبد ودايته) وجعله لقوا لا یتبیه العتق
 لعدم صلاحیة الدابة للاتصاف بالحریة هذا هو العلة الصحیحة لامقال
 صاحب التنقیح و غیره ان وضعه لاحدهما الذی هو اعم من کل منهما
 وهو غیر صالح للعتق لما یرد علیه ان یجاب العتق انما هو علی ما یصدق
 علیه انه احد الشئیئین لاعلی المفهوم العام اذ الاحکام تتعلق بالذوات
 لا بالمفهومات (وان صحیح) ابو حنیفة رجه الله تعالی هذا القول (بان)
 جعله مجازا عن المعین (لان خلفیة المجاز عنده فی اللفظ كما سبق وهی
 تحتل التعین حتی یلزمه فی العبدین یتعین بموت احدهما او ببعده والعمل
 بالاحتمال اولی من الاهدار فیلغو ذکر ضمیته كالوصیة لحي ومیت (وفی)
 قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطفاً للثانی باو والثالث
 بالواو (یعنی الثالث) فی الحال (ویخیر فی الاولین) لان سوق الكلام
 لا یجاب العتق فی احد الاولین وتشریک الثالث له فیما سبقه الكلام
 (كاحدهما حر وهذا) فالعطوف علیه هو المأخوذ من صدر الكلام
 لاحد المذكورین بالتعین وقیل لا یعتق احدهم فی الحال ویكون له الخیار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا
او هذا وهذا فانه يحث بالاول او بالاخيرين جعلا لا بالثاني وحده
او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول
احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور
في المعطوف عليه لفظ حر لحران فتقديره في المعطوف اولى والثاني
ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو
للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا
توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا * واعترض على الاول
بجواز تقديره مفرد لكل من الاخيرين كأن يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر
وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التخيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل
يوجب ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يكفي احدهما
* واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد
شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد
الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اماراة افراده
بالحكم المستقل لا تشريكه * وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه
على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
على الاول ومغيره قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق
(النفي) وما عناه كالنهي (لفظا) نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لاهذا
ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لاهذا ولا ذاك
فيمثل بان لا يطعهما اصلا لان يطع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع
في اليمين المثلث نحو افعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في
الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني
زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احدهما بخلاف الواو فانها في العموم حتى
اذا قال لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحث بالبعض

(القرينة) حالة او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول * قال صاحب التلويح في تمثيه كاذب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان * وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان وفي الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت اي قاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن امنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على امنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن امنت متوجه الى كسبت ايضا قطعيا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على امنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عطلت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني لتلخيص العموم اتماما في نفي العطف باو لافي عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا كلامه * واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فإله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بمحاثن الاول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على امنت لاوجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه * والثاني ان عطف كسبت على امنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوفا على آمنت
فليتأمل (و) حكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها نفى الشمول لانها للجمع
ونفى المجموع ويجوز ان يكون بنى واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية
على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكاذا نى بلا الزائدة
المؤكدة للنفي مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق
النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والافعل نفي الشمول والواو
بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ماسبق * اعلم ان مثل
قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع
بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه
مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة
والتخيير قديضان فان الى صيغة الامر وقديضان الى كلة او وقد عرفت
انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه اتمامه بحسب القرائن ﴿فان قيل﴾
قد لا يتمتع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة ﴿قلنا﴾ المراد امتناع الجمع
من حيث الامتثال بالامر في امر الوجوب لا يكون الامتثال الاباحيا
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن
لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجية او تلك وقد يفرق
بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاثان بواحد يجب في التخيير فان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا
او ذاك يتمتع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان
الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع
بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او للعطف
بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظى او معنوى
الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ اويتوب عليهم اوعذبهم)
على احد الاقويل اى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم
شئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز
وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى
(نحو لا زمنك او تعطيتى حتى) فان المقصود وهو كون الزوم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعبر لما يحتمله وهو
 الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضى تنهى احتمال كل منهما
 وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
 الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا
 منزلة الوقت المخرج عن الاوقاب المشمولة لصدده ومنه قول امرئ القيس
 بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن ان الاحقان بقبصرا
 قفلت له لاتبك عينيك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا
 (و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهى كالحجارة او أشد قسوة) اى
 بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك
 لما كان او فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق
 بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا
 من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية
 والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية ويتقص بانقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
 فلا يبق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
 بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء
 على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
 فالقتل جزاؤه المقتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
 اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه رد فى الحديث
 بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما فى المتن قال شمس الائمة بعدما
 ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
 اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ مال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
 فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
 الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي * اعلم ان كلمة
 حتى لم تذكر كاههنا ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل فيها هى الجارة
 لا العاطفة كما سيجي فالاحسن ان تذكر فى الحروف الجارة ومنها  ومنها 
 اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق)
 وهو تعاقب الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى
 بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى
 لعبداه لا تخرج (الاباذنى يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

(لا تخرج)

٤ وتحقيقه حروف
 الاستثناء تقتضى ان
 يكون هنا مستثنى
 منه وحروف الجر
 تقتضى ان يكون ذلك
 غير الاذن لان الالصاق
 انما يكون بين
 شيئين ملتصقين فلا بد
 ان يكون المستثنى غير
 الاذن فيكون المستثنى
 منه كذلك فاجمهر
 مصدر الفعل المذكور
 اذ لا دليل على غيره
 ثم غير المفوظ اذا
 قدر مفوظان كان
 ذلك شرعا يسمى
 مقتضى وان كان لغة
 يسمى محذوف والفرق
 بينهما ان المحذوف
 يقبل العموم دون
 المقتضى كما سياتى فى
 موضعه ان شاء الله
 تعالى وههنا المصدر
 ثبت تقديره لغة لا
 شرعا فيم لوقوعه فى
 سياق الشرط فانه فى
 حكم النفي فصح
 الاستثناء ٢

لا تخرج خروجاً الا خروجاً باذني والتكررة في سياق النفي تعم فاذا اخرج
 منها بعض بقي ماعدها على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه
 لا يوجب لكل خروج ادنا اذلا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
 ليس من الجنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
 لامتداد الغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
 لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه
 لا تخرج الى ان آن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
 وجد مرة ارتفع المنع ﴿فان قيل﴾ المصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول
 آتيتك خفوف النجم اى وقت خفوفه فيكون تقديره لا تخرج وقتا لا وقت
 اذنى فيجب لكل خروج اذن ﴿اجيب﴾ بان هذا التقدير يوجب ان يحث
 ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحث فلا يحث
 بالشك * واعترض عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل
 خروج وهوان يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا
 باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
 يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجاً باذنى
 كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك فان محتمل لا يعرف له
 استعمال * والجواب ان اختلافه على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
 المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قدر هكذا لا تخرج
 الا خروجاً ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الردان
 يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
 آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآيات
 الواحدة والا حديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآيات
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اى
 طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها رجعة الى الاصل
 بمعنى أنك الصمت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
 تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كلايمان) في البيوع
 فان المقصود الاصلى من المبايعه هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن
 وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينفع بها بالذات بل واسطة التوصل
 بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاجود

٢ لان شرطه عموم
 الصدر وقد وجد
 فالصدر اوجب الحظر
 في جميع الخروجات
 باذن او بغيره لو
 اقتصر فاذا استثنى
 خروجاً موصوفاً
 باذنى بقى الباقي تحت
 الحظر على عومه
 (منه)

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان (فبعت) اى قول البائع
بعت (هذا العبد بكر) من الخنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
في الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الخنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
رأس المال والكر مسلم فيه (فبراعى شرائطه) من التأجيل وبين القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (الوازمه) المتأخره عنه كعدم جواز
الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا فبراعى ان على
دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالاته) اى كما
لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل في الباء ان تدخل على الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
لكونه المقصود و شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء الآلة التى
من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كاذهب
اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى واسمحو برؤسكم ولما ورد على
قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد
وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم
ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثريكى فى رواية الحسن قياسا على
مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام اعمارضى الله
تعالى عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف
لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالضعيد فى العضوين
قائم مقام الوظائف الاربعة وانما انصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف
يقضى بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء
وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستلاء) صورة تحرك على الفرس
او معنى ه نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركب
دين (تستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان
على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا ودبعة (الا اذا

(وصل)

٣ بخلاف الصورة

الاولى فانه يجوز

التصرف فى الكر

فيها قبل القبض

بالاستبدال كما فى سائر

الاثمان (منه)

٤ مثلا اذا قيل مسحت

الحائط بيدي يجب

ان يكون الحائط

مستوعبا بالمسح لا اليد

اذا قيل مسحت يدي

بالحائط لا يجب

استيعاب الحائط

بالمسح (منه)

٥ صار اميرا علينا

فان للامير علوا

وارتقا على غيره

(منه)

وصل به) اى بقوله على الف قوله (وديمة) فتحمل على وجوب الحفظ
 ترجيحا للمحتمل على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله وديمة (ثم) لان
 الجزء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى
 فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو قوله تعالى يا ايها
 على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك * (فان قيل) * لاخفاء
 فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط * (قلنا) *
 كونها صلة للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم)
 لما بين العوض والمعوض من الزوم والوجوب تستعمل (فى العوض)
 ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم
 للزوم بخلاف العوض فانه مقارن للعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
 تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة
 الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
 (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
 والتكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على
 العوض بالاتفاق تصحيفا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر
 معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)
 اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتل معنى البناء
 فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة
 لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلاثا الا ان عندها) لان
 الجزء الحوص تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط
 لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من العوض فى مقابلة جزء من العوض
 ويمتنع تقديم احدهما على الآخر كالتضايقين وثبوت المشروط مع الشرط
 بطريق المعاينة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
 اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
 الشرط فلا تتحقق المعاينة ومن لا ابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا
 وفى قولهم الى لانتهاى الغاية هى المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
 اذا الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبويض
دفعاً للاشتراك ورد باطلاق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الناية
ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (ومعنى الباء) كافي قوله
تعالى يحفظونه من امر الله أى بامرهِ (و) تستعمل (صلة) أى
زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون
نصاً في الاستغراق ^ح وحتى للغاية ^ح أى للدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها)
الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) ٢ اما عد الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
(بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها
(فيجب) أى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزءاً من
المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى
الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئاً فشيئاً) أى انقضاء
متدرجاً بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم و ثم (حتى ينتهى
الى المعطوف) الذى هو افضل او الاخس (لكن) بحسب الواقع بل
(بالاعتبار) أى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف
اولاً فى قولك كامات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كافي قولك
مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها)
أى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء
حتى هند خارقة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كافي قول امرئ القيس
مطوت بهم حتى تكلم غزاتهم * وحتى الجياد ٧ ما يقدرن بارسان

(او مقدره) أى مقدر الخبر بقريضة ما قبل حتى كقولهم اكلت
السمكة حتى رأسها بالرفع أى ما كول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما
(اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلية على الاسم
لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فلا غاية) فانها الاصل والحل عليه
اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) أى كونه منتهى
للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له (والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

(فيمنى)

٢ فان هذا الحكم

يقضيه حتى من حيث

كونها للغاية لان

حيث كونها عاطفت

بل الاصل فى العطف

الغايرة كافي ما جاءنى

زيد وعمرو يتمتع

حتى عمرو بالعطف

كما يتمتع بالجر (منه)

٧ فالجباد مبتدأ وما

بعده خبره والواو

داخلية عليه لان حتى

هذه ليست بعاطفة

ولو كانت حرف

عطف لم يجز دخول

حرف عطف عليها

(منه)

فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المعنى فيصح استعارتها لها
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام
احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح
منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع
بعد حتى (فالعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتعدى عندك
فلواتى وتعدى عقيب الايتان من غير تراخ حصل البر والافلان نوى
الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى
لو آتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحث لو لم يحصل منه التعدى
بعد الايتان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتعدى وانما لم يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعدى الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (فاذا وقعت)
حتى (في اليمين فشرط البر في) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها)
اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (في) صورة كونها لافادة
(السببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط
البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه
ليتحقق التشريك وتوضيحا بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك
حتى تصيح فتحى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجديد الامثال وصياح
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده
لانتهاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى
تعدى فتحى للسببية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التعدية لا يصلح لانتهاء
الايتان اليه بل هوداع الى الايتان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحاً لانتهاه الصدر اليه
 وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
 فاذا اتى بر والاحتث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا
 ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
 فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه
 واذا كان كذلك جل على العطف المحض فصار كأنه قال ان لم آتك فاتغد
 عندك حتى اذا آتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير مترخ فقد بروا لم يتغد
 اصلاً حث كذا قال فخر الاسلام* واورد عليه انه اذا لم يتغد عقب الاتيان
 ثم تغدى بعد ذلك كان مترخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترخ
 *واجب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير مترخ من الاتيان بان يأتيه
 وقتاً آخر فتغدى عقب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من جل
 التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا آتاه
 *ورد بانه كلام لا يثبت له فقيل مجله التنبية على عدم وجوب الوصل الحسي
 وجواز التأخير بعد لا يعد تراخياً عرفاً في الفاء فانه لما كان بمعناه كان
 حكمه حكمه ~~و~~ والى لانتهاه الغاية ~~و~~ وقدم معناه (فحمل) الى (عليه)
 اي على انتهاه الغاية (ان احتمله الصدر) اي احتمل صدر الكلام الانتهاه
 الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاه الى
 شهر (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاه اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
 دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كعبت الى شهر)
 فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاه الى الغاية وقدم امكن
 تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعث مؤجلاً
 الثمن الى شهر (والا) اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى (على)
 تأخيره) اي تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اي الصدر التأخير (كأنت
 طالق الى شهر) ولا يتوى التخييز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
 يقع بعد مضي شهر صرفاً للاجل الى الايقاع احترازاً عن الالغاء
 وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد
 من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
 اي صدر الكلام الغاية (تدخل) اي الغاية (في المعنى) سواء (قامت)
 الغاية (بنفسها) اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس)

السمكة) فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا) اى لم تقم
 بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كلمرافق) في قوله
 تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيميم وقد جعلت المرافق غاية لها
 في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متنا ولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
 اى وراء الغاية (ان كان) وراءها (شىء) كلمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه
 شىء (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل في المعنى حينئذ قطعاً فاذا دخلها الى
 جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
 القطعى (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) تدخل الغاية
 تحت المعنى سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
 لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا)
 كالليل) في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
 اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل
 الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد الحكم)
 الى الغاية لا دخولها في المعنى (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المعنى حينئذ
 قطعاً فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول)
 هو ضد الخروج القطعى (لا يثبت بالشك) فان قيل ﴿القاعدة الاولى
 تنقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
 في المعنى وكذا القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى
 فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المعنى ﴿قلنا﴾ عن الاول
 ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقريضة الخمر في ذكر الغاية
 او الافتخار بذكر المعنى لان مقام الافتخار يقتضى عدّه من المعنى لوقرىء
 وعن الثانى ان دخوله في المعنى ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض
 وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية واستثناء
 او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جهة واحدة
 للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
 والنص مع الغاية نص واحد ﴿واجب﴾ بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
 مجموع القيد والمقيد وضعاً نوعياً باعتبار معانى مفرديه لانه اعتبار
 كل منهما مفرداً ﴿وفي للظرفية﴾ بان يشتمل المحرور على ما قبلها اشتمالاً زامناً

٣ وهى ان الغاية
 تدخل في المعنى ان
 تناولها الى الصدر
 ٨ وهى ان الغاية
 لم تدخل في المعنى ان
 لم يتناولها الصدر

او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم
 الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان
 اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب اوزيد في نعمة وحقيقة كانت
 الظرفية كالتقدير المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة واعتبارية كالتقدير
 الاشمل نحو زيد في البلد والصلاة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا)
 اى الامان (بين اثباتها وحذفها) اى في عدم اقتضاء الاستيعاب
 لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب
 مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيده لان الخلاف
 انما هو فيها (و فرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصحة نية
 الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اى اثبات في فهو صمت هذه
 السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
 لانتصابه بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
 بمجموعه الابدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
 ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار
 يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن
 اذا لم ينوشنا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ﴿ فان قيل ﴾
 ما نقل عنهما مخالفا لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
 امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا
 او في غدا ﴿ قلنا ﴾ كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاني في الاستيعاب بعارض
 فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروى والتفكر
 من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض
 اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
 سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
 (وتفيد) في اذا دخلت (في المكان التبجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا
 الى المكان لا تفيد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
 فالتعليق به تبجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق
 حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار
 بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير)
 الفعل الذى هو معنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

مؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
 (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ الشرط يجب
 ان يكون معاقبا للشرط لامقارناله كما سبق (اذلا معاقبة) بين الطرفين
 والمظروف لان من قضية الطرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا
 يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافي الشرطية (و) اذ (لا تطلق
 اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت) كالوقال مع نكاحك ولو كان
 مستعارا للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل
 الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق
 بأن طالق في مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه
 تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد (وتطلق بى)
 اى بقوله انت طالق في (علم الله تعالى) اما لان المشهور استعماله في المعلوم
 فانت طالق في معلوم الله تعالى تمييز لان معلومه واقع اولان اتصافه
 تعالى بضده محال فيكون تجبرا كما سياتى (وفي القدرة روايتان) يعنى
 اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما
 في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب
 الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته او في
 رضائه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
 اصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في الظرفية
 حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح
 حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى كذا ولم
 يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط
 ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
 لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به محققا وتميزا فيقع الطلاق
 في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
 وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقد رنا نعم القادر ون
 بالتحذيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها انهم من الغابرين والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف البارى بصددها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف بها
 وبصددها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تجييرا كالعلم فيقع
 الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
 تعييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظرف مع للمقارنة
 سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان في) انت
 طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء ادخل بها
 اولاً (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة
 قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
 القليلة قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائنا اليها فلم يبق
 محل للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
 لان القليلة ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة
 بالقلبية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل
 ايقاما في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت
 تعييرا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
 بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
 واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
 بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند للحضرة)
 الحقيقة فيدل على الحفظ لا لزوم في الذمة (فعندى الف وديعة) لادين
 (الا اذا وصل به) المقر (ديناً) فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او الحكيمية نحو
 ان الدين عند الله الاسلام اى في حكمه ومن كلات الشرط ومنها
 لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى في الشرط لانه لمحض
 الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة
 بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امراً) معدوما لكنه (على
 خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
 قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لكنيسة
 اذ المنع او الحيل المقصودان من اليمين لا يتحقق في شئٍ منهما (فالشرط في)
 قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت
 اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
 لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لا وفي موت الزوجية لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق
 كالتمهيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
 التمهيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدم اعلق عاقلا * فان قيل *
 سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعلق يمكن ما لم تمت
 والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع * قلنا * بل يتحقق العجز
 عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع لا يتصور ذلك
 (ولو لمضى) لانه لا انتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لودخلت الدار
 لعنت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يمتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
 لان) كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه في قوله
 تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع
 حتى تدخل (هو المروي) في وادر ابن سماعه (عن ابي يوسف) ولا نص
 عنهما رحمه الله تعالى (و) قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لفسدتا
 وقد لا تدخل نحو جملناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
 لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت
 طالق بالواو (ولولا في المنع كاستثناء) يعني ان اول الماد على امتناع الشيء
 لوجود غيره جمل مانبا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كاستثناء (حتى) قال
 محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق لولا
 دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره
 الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع
 (لا ظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله

واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جنذب

(و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا
 ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقولك

واستغن ما غناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فقبيل

(وهو مختاره) اي ابي حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى الا ان يثبت ان اذا قد تكون جرفا بمعنى الشرط مثل
 ان وقد ادعى لذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم «استغن ما غناك
 ربك بالغنى» البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزم المضارع ودخل
 الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الأئمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وما ذكرناه وهو وجه الاستدلال ولا يتحجج بمجرد دخوله على امر
متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شمية
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك في اصابة المكاره لوطن
النفوس عليها * ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فإنه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و اذا
عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اي مجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط
معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ٢ اي اخرج وقت خروجك وتليقا
لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ككمال
الشرط ولم يجز مواهب المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك
آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسرفيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضعه اصلا (وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهما)
اي الامامين (في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (ما لم يموت احدهما) اي احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حل على الشرط
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حل على الوقت يقع
في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما) كما فرغ مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق واذا سكت يوجد ذلك
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعليق
القسم بغشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت
(منه)

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسنطة لجهلها الكلمة التي تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتتني اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجملته ما حرقا من حروف المجازاة عاملة مكتى وقيل انهاصلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بأدنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط و فرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذلزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية و فرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الاجام نحو قوله متى تأته تشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الاجام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الاجام لم يصلح للاستفهام **خاتمة** سمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساخ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية والبيئونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كالا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبيئونة

والعاطلة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى نيتها فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيسان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتها يقع مانويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فيق اصل الطلاق وهو الرجعي (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع) كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان جلسها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) في مسئلتى الطلاق والعناق (ما لم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كاسبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب كذا في الكشف (وله) اى لابي حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصاف) الذى معناه الوضعى لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر

يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر قدسأل عن كيف

واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل لطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه ﴿فان قيل﴾ كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعال كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني ﴿قلنا﴾ الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض الاصل وقوله افعال وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قاله معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط ﴿اقول﴾ ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغيره بالاسمية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو
 المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله
 ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعديد الواقع كما قال
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء
 من المعدودات (ففي) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)
 لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كافي قوله انت طالق اذ التقدير
 انت طالق طلقة او تطلقه واحدة واما مذكورا كافي قوله انت طالق ثلاثا
 او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
 اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لئلا يمكن
 في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة
 للعديد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا)
 لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة
 للكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشاهدة
 بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغير لما قبله والفرق بين الاستعمالين
 لوجهين * الاول ان استعماله صفة تختص بالكرة بخلاف الاستثناء
 * الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيد جاء او لم يجرى
 بل كان خيرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم
 ان زيدا لم يجرى سيما في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير دانق)
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
 للدرهم اى درهم مفاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم
 لانه حينئذ استثناء فاللزم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلاثة ارباع درهم
 واما الصريح فاما لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
 اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فيخرج اقسام الظهور
 من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على
 المقسم * وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح
 فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام
 والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب
 اشتهاره او ظهور قرينه يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمة ثبوت
 موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة
 في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف
 او خير سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام
 عن موجه بالنية الى محتمله جازديانة كما اذا نوى بانث طالق رفع القيد الحسى
 يصدق ديانة لا قضاء ^و واما الكناية فما ^{اي} لفظ (استتر) ^{اي} المعنى (المراد به)
 والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل
 في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح
 لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوها والصحيح ايضا
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المحجورة
 والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية * اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
 الكناية بان عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
 كنيات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية
 لا تقيد الا بما يفيد المكفى عنه * واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
 عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكننا شابهت الكناية من جهة الابهام
 فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل
 الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
 لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر الينونة فيه فاستعيرت لها
 الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتمين الينونة عن وصلة
 النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
 بان كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا * ولما ورد عليه انه ان
 اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار
 مراد المتكلم بها كما في جميع الكنيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
 لاستتار فيه فممنوع كذب ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
 وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
 استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى
 الطلاق) كقولهم كنيات الطلاق او الكنيات عن الطلاق (مجازية) لانها
 ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)
 تلك (الالفاظ) في انفسها (كنيات حقيقة) لاستتار المراد بها كما سيبي

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايةات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايةات حقيقة عن الينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (الينونة) لا الطلاق الرجعي
(الاعتدى واستبرئ رجك وانت واحدة) فان الواقع بهارجي لان شيئا
منهما لاينبئ عن قطع الوصلة * اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعى عليك واعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بهذا الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدى وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة * واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للتزوج بزواج آخر فاذا نوى
ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأنى ههنا * واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة صرحة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او مفردة عندي ليس لى غيرك او تطلقه واحدة على انها صفة
للصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطلقه واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على الينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضا (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها ما تدرى) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامع
فلانة او واقعتهما ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزنان تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل) لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كقالت
يحد مع انه ليس بصريح (قلنا) كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبه الى الزنا بلا احتمال كالاول * ولما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات * الاول

ان المفهوم من اللفظ المتعبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه ولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان * الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتناق عن الامر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتى الخطأ والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمرًا ولذا قالوا بعمومهما الا ابا اليسر كاسياً ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الفنى * الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسبه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناسط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لابل يتوقف عليها كافي القياس * الرابعة ان معنى الدالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غير بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما يتاها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تهمدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارة (فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث)

المطابقة واليضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلى كإباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التقيح ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير السوق له بهذا المعنى جار ان يكون نفس الموضوع له كافي قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير السوق له بذلك المعنى ﴿واقول﴾ هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز ثابتة بالإشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالإشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في إيجاب السهم) من الغنية لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة إلى فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا ~~و~~ واما الدال بإشارته فادل بها ~~بها~~ اي باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالإشارة بل بالدلالة والقياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في بيان الحل والحرم) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة إلى فكذا) فانه اشارة (في طلاق (مريدة الطلاق) اي اطلاق ضررتها حيث قال نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسامين احدهما الذاني والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الاباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ الموضوع له كازعم صاحب التتقيح (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان القربة لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شياً ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر
 وعدم ملك شئ لاجزائه كما زعم صاحب التتبع وقال الشافعي اطلاق
 الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم
 وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقريئة انه فلن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والمراد به السبيل الشرعي لا الحسى وبقريئة اضافة
 الديار والاموال اليهم وهي تفييد الملك ﴿قلنا﴾ الاصل هو الحقيقة ومعنى
 الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعتن
 اموالهم والاضافة لاتصلح قريئة لما ذكره لان غاية ما يلزم من ذلك ان
 تكون الديار والاموال ملكهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال
 استحقاتهم سهما من الغنمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال
 بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
 (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد
 القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع
 كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب
 الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة
 وما لا يكون موجباله وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال
 الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة السرخسى واختاره صاحب الكشف
 حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة
 من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفييد القطع
 وما ذكره فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية
 الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجم) لانضمامه
 بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله
 عليه الصلاة والسلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها
 اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلاة والسلام
 انهن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
 الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
 تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه
 عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام وليالها
 واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجج ﴿واعترض﴾ بانه لامعارضة

لان المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكتر اعمار
الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى
النصفان في الصوم والصلاة وتركهما **واجيب** بان الشرط حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ماورد في الحديث
وترك الصوم والصلاة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح
سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح
حقى يحمل التخصيص) قال شمس الأئمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحمّل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محمّلا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحمّل ذلك لان الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحمّل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطء
للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملك للاب
باشارته **واما الدال بدلالته فادل على اللازم** **بالذات (بل بمناط)**
اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم
بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كافي القياس
المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان
اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأنيف حكم هو الحرمة
فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم
من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرها فوق التأنيف
في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فانص قد افاد بمعناه
الوضعى حرمة التأنيف ومعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولانفهام
مناط الحكم بدون الرأى (ثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كاسيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اى دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالخوق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزءا) من الفرع كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجاعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة هي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فثله ايضا ممنوع في القياس بالاجماع و اشار الى الثاني بقوله (ولشبهتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعي فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا و اشار الى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كاسيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما (جلي) اى اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي (كغير الاعرابي) الملحق (به) اى بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع
 في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلاة والسلام ما وجبها
 عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك لجنايته على صوم رمضان فيجب
 على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي
 نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة في نهار رمضان الملتحق (بوقاعه) اى الرجل
 المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
 المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها
 بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية ﴿قلنا﴾ تمكينها مباشرة وفعل كامل
 كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فان دفع ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة
 هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة
 بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) الملتحقين (بالتأفيف)
 المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
 دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لانه لا يقل له اف واقتله فمدار
 الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى
 واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
 في والله لا يضربه ويبر في ليضربه ويحنث بعد الشعر والخنق والعرض من
 حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب)
 في نهار رمضان الملتحقين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
 المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنائيا على الصوم
 فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع
 لانهما حوج الى الزاجر منه لقللة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما في النهار
 وهما مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطئاب (وحكمه) اى حكم الدال
 بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
 (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم
 على الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص
 الذى هو مراد الامر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف
 والافظنية كما يوجب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها
 الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
 الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال وحاصله

امران التثنية على الاعلى او بالشيء على مايساويه اما الاعلى فتوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه
ثم قال ﴿ان قيل﴾ اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطيا قطعيا صالحا لاثبات
مايندرى بالشبهات ﴿اجيب﴾ بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيتها قطعيتها مفهوميتها
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته
ولا قطعيتها تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعيتها كونه اعلى او مساويا ﴿اقول﴾
فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان
عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد * واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما
على الاطلاق مفيدان القطع * واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن
قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعيتها الحكم تابعة لقطعيتها الدليل ولا شك
ان المراد بالمنط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية * واما رابعا
فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم منه حكم الفرع ﴿لا يقال﴾
الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شيء يفضى مثلا الظن
في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى
الى انه الجناية المطلقة او المقيدة ﴿لانا نقول﴾ الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كالا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد الصواب ان يترك التقسيم الى
القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل
الجزئية لا ينافي قطعيتها الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان
الشافعي رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعيتها العام قبل التخصيص ولم يضر
ذلك بقطعيتها عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعاب به
كاسبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده
قطعيتها والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عن الدليل فلا ينافي
القطعيتها ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكتبتها دون
الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فيق النظم سالما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة ﴿ فان قيل ﴾ المراد
جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص ﴿ اجيب ﴾ بان القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه
ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة القص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها)
بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم
والخصوص من عوارض اللفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع
العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا
فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذ ثبت) معنى
النص (علة) للحكم (لا يحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض
الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصص لا يكون
علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال
﴿ واما الدال باقتضائه ﴾ الاقتضاء الطاب يقال اقتضيت الدين اي طلبته
وسمى المقتضى مقتضى لان النص بطلبه كما سيظهر (فدل على اللازم) هذا
يتناول الدلالة والمحدوف وبعض صورة العبارة والاشارة (المحتاج اليه)
خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق
الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر
الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
 واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحدوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة
اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
وسأني لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا
الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق
عبدك بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتلك له فصار كأنه قال بع عبدك
عنى بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس
بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المفلوظ
هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك
فانه يشتمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائباً عنى ووكيلاً لاصلة للبيع اذ يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالذات متعلق باعتق
على تعيينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بألف كذا في التلويح
﴿اقول﴾ في التحقيق بحث لان البيع لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمنين
وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمنين لغوى
ولو عم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية
ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازماً متقدماً
بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمنين الذى
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك منى بألف ثم اعتقه نائباً عنى فليأتمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الأمر الهية الاعتاق حتى لو كان صيباً عاقلاً
اذن له الولى فى التصرفات لم يحجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح عن الأمر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن فيه لكننا
نقول انما يسقط ما يحتل السقوط والقبول فى البيع مما يحتله كفى العاطى
الا لقبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجد الملك بدون القبض فى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لاعتن الأمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلاف الزفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلاعموم) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبساً ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحىحاً اذا كان تحتها افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافاً للشافعى رحمة الله تعالى) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعاً او عقلاً او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منها فالعموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا
بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير
اليه تصحيفا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم
﴿فان قيل﴾ اذا قيل اعتق عبديك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
﴿قلنا﴾ العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة
وعموم المقتضى بين هذا و ذلك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى
الاولى والثانى الى الثانية (تبتلية الثلاث في اعتدى للموطوءة) هذا شروع
في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجعيما اذ الضرورة تندفع به والثالث فوق
الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز
(و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا لنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (في طلقتك) فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث في الحال فكان
ينبغي ان يلغى الانتفاء الطلاق في الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار دلالاته
على هذا المصدر اقتضاء للغة ﴿فان قيل﴾ صيغ العقود والفسوخ خرجت عن
الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية ﴿قلنا﴾ ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والاماعل

٣ والحق انه لا
عموم له اذا كان ثمة
تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل
واحد منها فلا يقدر
الجميع واما اذا تعين
احدها بدليل عقلى او
من كان حكمه في العموم
والخصوص حكيم
المظهر للمفوظ فظهر
ان المقتضى منه
عموم كذا في اصول
ابن حاجب وشرحه
(منه)
٤ وانقول العتق
المضاف الى العبد
اقتضى بيعا واحدا
مضافا اليهم فيكون
المضاف اليه مع
عمومه هو متعلق
المقتضى لانفس
المقتضى (منه)
بلفظ الجمع احتيم
ليصح به المذكور ولا
يتفق صيغة العموم
عنه وانما المقتضى هو
البيع المضاف الى
العبد المذكور
لفظا (منه)

حال انشائها باخبارتها اذا امكنت كقوله للطلقت والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقاء كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولاه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلاً بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا * وثانياً ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما * وثالثاً انه لو كان طلقت اخباراً لكان ماضياً فلم يقبل التعليق اصلاً لانه توقيف امر على امر آخر * ورابعاً ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقي نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقاً من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتاً لغيره لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيصح حله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاماً لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكماً وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كاسبق في باب الامر ولم تجزئية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ وليس بلفظ كاسبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضاً (والباين كاطلاق) في ان البيئونة الثابتة به اما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهو ان (البيئونة تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصح) اي اذا تنوعت البيئونة الى النوعين صححت فيها (نية الثلاث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البيئونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمناً كالمالك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف) الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقاً لبقاء جميع احكام النكاح فضلاً عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرعي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولوسم اتصاله به فلان سئل متنوعه ههنا

فان قلت لم تجزئية
الثلاث في المقتضى
بهذا الاعتبار الذي
في البائن لاعتبار
العموم قلنا لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ
(منه)

كيف وتنوعه بالبعد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والالكان
تبعاً ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للإطلاق فإنه حينئذ اتما تنوع الى منزل
الملك بانقضاء العدة والى منزل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملاً له
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى وان طالق وطلقتك
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكنا فنوى
تخصيص الفاعل بأن قال غنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا
اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة ٢ كما سبق (وسبب) كما اذا قال
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل
قائم لا اكلهم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى
كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما
ثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذا لم يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكل (كمكان) اذا قال لا اخرج
ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فهما تان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه آلمدى ثم سلم وبين
الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم في كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب
قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والحل ماسياتي على ان دليله لا يفيد العموم والمعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفي) كما في الصور المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لا يعم المقتضى لكن
المفهوم من ظاهر كلا الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك
المصدر في حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هاشم (كالمساكنة)
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكننا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهي ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اسكن فلانا بنا

٢ لان الاكل اسم
للفعل والمأكل
محلّه والفعل لا يكون
بدون محله فثبت
الحل مقتضى وحنثه
بكل طعام لحصول
المحلو ف عليه فلا
يكون من باب العموم
(منه)
قلنا الحنث لحصول
المحلو ف عليه لا
لعموم المقتضى فبطل
الاستدلال (منه)

على اتفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلائية والخروج فانه
لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج في مكان بعينه حيث لم تعمل
نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هاشم اما الاول فلما سياتى ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر
في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لمتنوع الى نوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان
النوعين لمتانفايا بحيث لم يمكن اجتماعهما وارىد الجنس من حيث تحققة
لامن حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء بما بقى بعد
الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا
لا آكل اكلانا نوى كلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضا فيصح تخصيصها * ولما ورد ههنا ان
في هذه المسائل يحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله (والحث بكل) اى بكل جزئى من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود
المحلو ف عليه) في تلك الجزئيات (للالعموم) المنافي للاقتضاء ونفى نفس
الحقيقة * فان قلت * لاشك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبرا وان اغتسلت
الا عن جنابة ولا اكلت فلانا الاحال قيامه ولا تزوج الا كوفية ولا اخرج
الامكان كذا او زمان كذا والاستشعار العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء
* قلت * هذه الامثلة من قبيل المحذوف للمقتضى والاستثناء قرينة المحذوف
فلا اشكال وتحقيق مذهبا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل
اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كولا
دون ما كولا او اكل دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل
شيئا او اكل اذا يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فلذا فسر وه
بيان نيته فقد عين احد احتمالاته ونظيره الفرق بين قراءتى لا ريب فيه بالفتح
والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح
ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكل
للتأكيد والتأكيدي تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
والمعتزلة جعلوا ما اضمح في الكلام لتصحبه ثلاثة اقسام ما اضمح لضرورة
صدق المتكلم وما ضم لصفته عقلا وما اضمح لصفته شرعا وسموا الكل
مقتضى وهنأ قسم رابع وهو ما اضمح لصفته لفظا كحذف المتبدا والخبر
وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات
وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر
وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمح لصفة الكلام شرعا وجعلوا
ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختلف ههنا فاختارهم احتج الى بيان علامة
ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصحبه
المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)
اى يصح من جهة الشرع لالافته بخلاف المحذوف والمضمح قال الامام
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما يبق منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لالفة وانما حذف
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلقى)
المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ
اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها اى لا يتغير ظاهر
الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول)
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى
الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبد المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا
بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته
شرطا لالامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون
المقد ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبد كافر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) في افادة الحكم قطعاً واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والمالك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجم عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

فصل

لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلالها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهومة مخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى ايضاً دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطاً منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والاستزمام ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لمخالفة ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقيده به لذلك لان حكم اللاتي اسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيانه لمنزلة السائمة لالعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال في الغنم السائمة زكاة لثلاث تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم

٩ اى بدلالة النص
يعنى ان شيئاً من
الاولوية والمساواة
لو ظهر كان الحكم
في المسكوت عنه
بإثباته لا بد لالة
النص هذا اذا لم يخرج
الى تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع
لعله لا تدرك باللغة
واما ان احتجج اليها بما
لقياس (اجدرومى)

في محل السكوت تحقياً لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به
 فاسد (فانه لو ثبت فينقل) يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان ثبت بلا دليل
 وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت
 بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ (الآحاد متعارضة)
 فلا يفيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
 أئمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك
 (ولامتواترا وشبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والالما اختلف فيه ذلك
 الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال
 بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدها (عليه)
 اى على الآخر (اقول) فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف
 ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى
 مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهونفى الحكم عالم يتناول
 اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذى سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنه
 الجمهور وقال به ابو بكر الساقق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار
 عدم) وجوب (الاعتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله
 عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا
 ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من)
 اداة العموم (وهى اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة
 من وجود المنى بقريئة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجاع على وجوب
 الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء)
 لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالا نزال (وقد ثبت دلالة)
 كافي التقاء الختانين فانه لما كان سببها اقيم مقامه خلفاً وعدم انضباطة كالسفر
 والنوم (و) النوع الثانى مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات
 نحو سائمة الغنم ولى الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرها منعه وقال
 به الشافعى ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر
 الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا
 (اقول) قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان
 يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

للاستدلال لجواز ان يكون الشرع لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تنفر
 الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لان الملائمة بل النفرة
 (اما لتركهم على الاحتمال) وتصریح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم
 البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي
 في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس
 نفي الفضل عنهم (اولانفهامه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام
 الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى
 من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
 وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصرى وعبدالجبار من
 المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط
 (يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم انما هو
 في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذى نحن
 بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
 شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منهما لا يوجب
 انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)
 وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
 قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابى بكر وعبدالجبار
 (لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها
 مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية
 (آخر) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه
 (لافيا بعده) يعنى سلنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن
 الغاية آخر ا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
 في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس
 المرافق **﴿ واعترض ﴾** على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول
 حرف الغاية وهو مذکور لم يصح عدمه من المفهوم **﴿ اقول ﴾** كونه مذكورا
 لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك
 الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد
 من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدائع هو عندنا من قبيل الاشارة
 لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم النهاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد على) نفى كل فاضل سوى زيديو (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابوبكر والغزالي وجاعة من الفقهاء الى انه ظاهر (في الحصر) وان احتمل التأكيدي (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) لقوله عليه الصلاة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلائية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية * فان قيل * لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا يدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينشأ في ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما * قلنا * انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحد بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له * لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء آن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمر * لا نأ نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاحتصاص ولاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذما لعمر وغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلمه لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت (بدلالة النص) في حكم المنصوص كاسبق (لا به) اى بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقبول بنفسه

(مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يتدىء بالاذى وكذا قوله العقق
غير مستثنى لانه لا يتدىء بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به
عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
في العرب وصديقي خالد ولاخلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيدا لان اعتبار
ائمة الاصول لما فاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
ما اختاروه وان اختاره بعض قائل (اذلولاه) اي لولا الحصر (لاخبر عن
الاعم بالاحص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق
عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني
(بمعنى الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوجهه وانت تعلم
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في النظم
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيًا أو اثباتًا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جلتين ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر ثبتت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة اتما ثبتت ضرورة افتقارها الى ماتم به في الافادة فقد عدت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد يكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تمييزه او ذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التمييز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بال دخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع الثالث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط **اقول** عد واوبن جلتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول

الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم
 انما ذلك في واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص
 العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان اولفويا على سبب وروده
 اوسبب وجوده وعدم تعدينه ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه
 لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ
 ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
 بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
 الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 وقال الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب
 الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
 سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى
 واتما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب
 (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد
 على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه
 بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و)
 ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى لنقل السبب (فائدة) فانه اذا تم السبب
 وغيره يكون نسبه اليهما سواء فالاتبى في ذكره فائدة (و) ايضا لولاه
 (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما
 يجب نفي مثله عن الشارح (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض)
 من الافراد في الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما
 دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتل التخصيص بدليل يدل عليه يكون
 السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب
 (لا تنحصر فيه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
 اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا
 عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف للمساواة) يعنى ان معنى مطابقة
 الجواب لسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل
 مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
 (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بفرض المتكلم
 لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك العرض
 كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم
 لاننا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسدلانه (ترك
 موجب الصيغة بمجرد التشهي) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت
 عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل
 بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
 بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان
 المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع
 احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه
 الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس او لا
 كاذب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعداد
 (اوان اقتضى القياس) كاذب اليه بعض آخر من الشافعية (لان المقيد)
 لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء
 المتعلق به (فيوجب) القيد (النفي في المنصوص) بالنص (و) اما كان النفي
 مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي (في نظيره)
 اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على
 المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى
 بل (هو تعدية لعدم الاصل) وهو عدم اجزائه غير المقيد في صورة
 التقيد لما سبق في مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال
 للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا
 (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على
 ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء القيد
 وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء
 المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل * المطاق ساكت من المقيد غير
 متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خالي عن النص
 * اجيب * بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد
 ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه
 لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للتخصم ان يقول المعدى هو وجوب
 القيد لاجزاء المقيد ولانسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

الفيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
 ﴿اقول﴾ هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شائع في جنسه وفسروا
 الشيوع بكون المدلول حصصاً محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا
 المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على
 حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعدي وجوب القيد لانه ينافي
 التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر
 ان النض المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ﴿ومن المباحث
 المشتركة﴾ بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كاللذليل وعلى متعلق التبيين
 ومحلّه وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
 وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق
 وابو عبدالله البصرى والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
 اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في ترتيب
 الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البيان وشمس الأئمة جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان
 وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه
 اعتبروا كونه اظهارة لانتهاء مدة الحكم الشرعى قال في التلويح
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهارة ما هو المراد
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهارة المراد سبق كلام
 له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء ﴿اقول﴾ يؤيد شرط السبق احرام الاول قول فخر الاسلام وغيره
 من المشايخ ان هذه الحجج بجملة يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر
 منه ان المعروف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
 لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما ولا يخرج بعض اقسام
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجي^ء ولهذا قلت (هو اظهار المراد) سواء كان بالقول او بالفعل او السكوت * لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة * لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاء الظاهر (بعد) سبق (ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (ليانه عليه الصلاة والسلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلى وخذوا عني مناسككم ولما ورد البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله) عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلى (وخذوا) عني مناسككم (دليل بيانيته) اى بيانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه الصلاة والسلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدية فلم يفعلوا ثم لما رآوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من الطول الذى يحصل (بالفعل كهيات الركعتين) فانها لو بينت بالقول ربما يستدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (للسروع فيه) اى في الفعل (بعد الامكان) يعنى تأخير البيان اما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لعلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقى في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا مبادرا متمثلا بالفور

(ولوسلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن
 غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يثار اقوى البيانين) وهو
 الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يتمتع مطلقا
 وانما يتمتع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت
 (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى
 قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)
 كما طاف عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
 بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجمل فان (عرف
 السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحيق
 تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدها) اى فالبيان احدها
 من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
 طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول للفعل
 (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندبه) اى للنبي عليه
 الصلاة والسلام ان فعله على طريق الندبه (او واجب عليه) على وجه
 (يخصه) ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملناه عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
 من افعال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خسة)
 بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازضافة البيان الى الاربعة
 الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان اما
 بالمنطوق او غيره والثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى
 الكلام او الالزام له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
 او معه الثانى بيان التغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى
 اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوها فالثانى
 بيان تفسير والاول بيان تقرير ﴿اقول﴾ يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر فى المفسر
 فيئند يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير
 وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة
 نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه
 يقال للبريد طائر لاسرعه ويقال فلان يطير بهمته (و) احتمال (الخصوص







ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة
عام يحتمل الخصوص فقرر به ذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجمعون فيبان تفسيره فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان
قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون
اذ الحقيقة مرادة لان الفرق ليس للمعنى المجازي اذ لاوضع للاجتماع
ومن هذا القليل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى
(و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل
او الجمل او الخفى وتخصيص المشايخ الجمل والمشارك بالذكر تساهل كيان
النبي عليه الصلاة والسلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل
وبيانه عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام
ها توارى ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار ما يقطع
فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
بقوله عليه الصلاة والسلام لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه
يدسارق رداصفوان من الزند وكيان الرجل قوله أنت بائن بقوله عنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير اذ البيئونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة
للعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع
بها بواثن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر
الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر
لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص)
فانه بيا تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء)
فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الاعند شمس الأئمة وابى
زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس
بيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال
الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع
الحكم لاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار
وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق (آخر) كما سيجي ء واما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة لنا لكنه عندالله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل الوجهتين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخولون (وبدل البعض) نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع * واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كنت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تخصيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز * اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الاعلى قول من يجوز تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقابن في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقلل يجوز مطلقا ٦ وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المحمل وقيل يجوز في المحمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجالى كان يقال هذا العام مخصوص اوسمخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجالى والمختار عند مشايخنا جوازه اجالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير واما امتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهويله عندورد البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمحمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه ٧ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه جل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجاع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلاة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكيسان الاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة وكيسان النسخ فيكون اربعة اقسام (منه)
٧ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره جائز عند ابي الحسين لا الاجالى قلنا المذكور في الآية مطلق فالتعميد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (منه)

فليستين اويكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص
تغيرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره
استدلالا بوجوه ثلاثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبجوا بقرة
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني
انه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبيرى قال لرسول الله عليه
الصلاة والسلام انت قلت ذلك فان نعم قال اليهود عبدوا عزيزا والنصارى
عبدوا المسيح وبنوا مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين
سبق لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيزا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سأتى لان تقييد
المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلاله بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه
ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول
منقطعاً (ولو سلم) ان الاهل متناول لابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلاً فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول
فلاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزيراً والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبيرى تعنتاً بالحجاز او التعليل لانه خص بقوله ان الذين سبق لهم
منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيراً والملائكة
(خصوصاً) تخصيصاً (متراخياً) حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم
تراخي المفير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل
بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيراً

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوها كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل بحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جازية لخروج الواجب عن نحوه الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقته ومقدوريته تعالى ﴿فان قيل﴾ البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص به لجواز النسخ به ايضا وهو محال بالاجماع ﴿قلنا﴾ الواجب تأخر صفة ميئته لاذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاومات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يخلف لايأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكسب في التناير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية و لنا ان الكلام للفهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بتقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك الى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفأكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع المتراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) ويجوز التخصيص (بالكتاب له) اي للكتاب خلافا لبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخي كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا
 فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله
 تعالى يخصه الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ (و) يجوز تخصيص
 بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
 والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز تخصيص (بها) اي بالسنة (لهما)
 اي للكتاب والسنة * اما تخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة
 متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ
 لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض
 عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام
 وان علم تراخيها تنسخ العام في قدر ما تناولاه * واما تخصيص بالسنة
 للسنة فكان تخصيص بالكتاب للكتاب * واعلم ان السنة كاسيأتي ان شاء الله
 تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز تخصيص بالحديث يجوز
 بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فتكالوصال في الصوم بعد نهى الناس
 عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام
 بيان الضرورة  واما الاستثناء  لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
 في المتصل والمنقطع بالانزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع
 ولذا قسم الى قسمين فقيل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض
 ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله)
 اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي حكم صدر الكلام
 وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج
 عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول
 اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باق بعد وان اريد
 بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في (بالا واخواتها)
 متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله
 من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك  فان قيل  استثناء المكيل والموزون
 والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف وي طرح قيمة
 المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج  قلنا  القياس ان لا يصح
 لكنهما استمسنا وقالوا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانهما
 تثبت في الذمة ثمنا والمعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى
 وبيان معنى اذ المستثنى لم يرد اولاً نحو قوله تعالى فلبث فيهم الفسنة
 الاخسين عاما والمراد تسعمائة وخسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضه
 ولو بوجه حالى انشأى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى
 وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ) فغناه
 ليس له ذلك عمداً لان له ذلك خطأ لحرمة بناء على ترك التروى ولذا
 وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المقطع ﴿قلنا﴾ لانسلم
 صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ﴿فان قيل﴾
 المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ﴿قلنا﴾ هو شاهد لامثال قال (الشافعى)
 الاستثناء (من النقي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع
 قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل
 ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد فى نفي اله سواه اذا لم يحكم بثبوته
 (وللاجماع عليه) اى على انه من النفي اثبات وبالعكس ﴿قلنا﴾ فى الجواب
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف الشرعى)
 لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها
 ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
 وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفاً وان لم يلزم لغة (و) قلنا
 فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم
 الاستثناء من النفي اثبات (عدم النفي وبالعكس) اى مرادهم بالنفي فى قولهم
 الاستثناء من النفي عدم الاثبات اطلاقاً للخاص على العام (ولو سلم)
 ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتيهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله)
 اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا * فالتوفيق
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية
 المقام لعدم ذكرها قصداً بل لازماً عن كونه كالعناية المنهية للوجود بعدم
 وبالعكس فى ذلك المقام لامطلقاً وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم
 فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (مما وجبه الصيغة قصداً) لا بما يثبت ضمننا لانه تصرف لفظى
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما وجبه
 الصيغة قصداً (لميجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة رجلا غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المحجور شرعا كالمجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صحح موصولا لامفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصحح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار ٣) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصحح الاستثناء احدها لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون ٤ استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقة عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تسب مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثنى (خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الافلانا كان بيان للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالخاص بعد الثبوت فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الاعبيدى (او بالمساوي مفهوما) نحو اماى كذا الاملو كاتى فان كلامهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الافلانا وافلانا ولا يعيدله سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج عن المساواة نحو له على ثلاثة الاثلاثة الاثنى حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنى في درجة الاثبات لكونهما مستثنىين عن ثلاثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنى اذا استثنى من ثلاثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع الاثنى الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

٢ فيدخل فيها
 الاقرار والانكار
 قصدا فصحح استثناء
 الاقرار (منه)
 ٣ يعني لو واصل
 بالخصومة واستثنى
 الانكار لا يجوز عند
 ابي يوسف (منه)
 ٤ لان استثناء الانكار
 ليس تقرير للحقيقة
 اللغوية بل ابطالها
 (منه)

ينصرف (الاستثناء) الى (الجملة) الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكما لها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى النكاح لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا ﴿ قلنا ﴾ لانسليم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبل شهادتهم بلى ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي او الاثبات نحو ما جاء في القوم الاحبار او الازيدا اذ لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الامانقص وما نفع الاضر بخلاف نحو ما جاء في زيد الا ان الجوهر الفردي موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة * اعلم ان قولنا انت طالق مثلا لعل وقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فنحن نابعه العلية لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا لانها هي المذكورة وانه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط لامطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل ﴿ فان قيل ﴾ لالم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلفو كما اذا قال لاجنبية ان طالق ﴿ قلنا ﴾ لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده للغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلى الذى كان قبل وجود التعليق والاستمرار مضاف الى وجود الشرط كما هو مذهبا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعي مستفاد من نص التعليق عنده وعدمه اصلى ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عن الطول عدم اصلى ليس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص فانكحو اما طاب لكم من النساء فان قلت كيف يعمل بالعمومات وحل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينفى (فجواز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعي) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لالعلة بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط ﴿قلنا﴾ اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كالايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزة نظرا لمن لا خبره فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانه الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلة (فزمانها) اى العلة (زمان التعليق فلم يحجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يحجز (التعليق بالمالك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق بالشرط عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

المطلق على المقيد
بالشروط واجب
قلت لان سلم انه مطلق
بل مقيد فان المطلق
من قبيل الخاص
لاشمول فيه ولا تميمين
(منه)

والعتاق ونحوها واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوها واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولافلان من حلف لا يعنى لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجاع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء * وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ لشيء وشبوته على تقدير شبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر * قدرد بان مذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (وعند ابى يوسف) فانه قال ان الصيغة ان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعنده من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فمبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحث وعند القائل بالتعليق
 يكون يمينا فيحث **اقول** ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة
 والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح
 ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند
 القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح (واذا دخل الشرط على الشرط)
 بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط
 المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال
 ان خلت الدار ان كيت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا
 حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر
 جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء
 جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط
 الاول حينئذ يلغو ولا يبنى كلام العاقل ما يمكن وقدا يمكن بالتقديم والتأخير فان
 الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما
 عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كأنه قال ان كيت فلانا فان دخلت الدار
 فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد
 الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحث اما اذا وجد الدخول
 اولا فقد وجد شرط الحث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على
 الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كيت فلانا فالتقدير ان كيت
 فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال
 على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا انحلاهما)
 اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط
 (الاول) شرطا (لانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني)
 شرطا (للا انحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى
 كذا ان كيت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت
 المتزوجة قبل الكلام لالتى بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان
 كذلك لا يكون شرطا لانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام
 التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون
 لغوا فصار الكلام شرطا للحث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كُلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق
 والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب)
 الشرط (الجل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى
 حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جيعا لان حق الشرط
 التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
 ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها
 في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير
 (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به)
 اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما)
 اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعنده حر وعليه الحج
 ان كُلت فلانا ولانيته (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)
 في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (الاذا قدم الاولى)
 اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته
 طالق ان كُلت فلانا وعنده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كُلم طلقت
 لاغير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط
 الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى
 الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال
 لامرأته انت طالق ان كُلم فلانا وعنده حر ان كُلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط
 الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان
 هناك امكن ضمها الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و)
 الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى
 السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضح له) اى للتوضيح (منه ما هو في حكم
 المنطوق) لزمه عنده عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلأمه الثلث) فان بيان
 نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى
 الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكون بيانا (حال المتكلم)
 اى الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت يتنافيه
 (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهده عليه الصلاة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقروهم عليها ولم ينكروها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محذور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة) البدن في (ولد المفرور) وهو من بطلأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة قتله منه ثم يستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اي المفرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرجع ذلك الى عمر رضى الله تعالى عنه فقضى به المولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالانلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالب بالحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رجه الله تعالى (و) سكوت (البر البالغ) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقترابه لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة او حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفاعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك الخاصة مع القدرة عليها دل على القبول او التسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راضى بما صنع وتقرير هذا البحث دلى هذا الوجه احسن من تقرير القوم كالا يخفى على ارباب الفهم (ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ووقف بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كافي مائة وثوب مائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة ﴿ قلنا ﴾ هو مقتضى القياس لكننا استحسنا بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف وميمزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة
دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة
ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه ثبت في الزمة في عامة
المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو
وعبد وشاة فانه لا يثبت في الزمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد
كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار (و)
الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)
لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي)
يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
الاحكام اللفظية كحجة التلاوة في الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه
وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقاً والنسخ رفع بالنظر
الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف
بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه
الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلاً) اما
اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا
على ما عليه الجمهور فليجوز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
وعلم الخبير القدير به وان كان غيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والايمان ففي ذلك حكمة بالغة لابداء كافي الاحياء والامانة (و) جائز (نقل)
لان الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه الصلاة والسلام
ثم نسخ في سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان
 جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع ﴿فان قيل﴾
 كل منها رفع للاباحة الاصلية ﴿قلنا﴾ الاباحة فيها بالشرعية فان الناس
 لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
 منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم
 انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا * اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
 ظهرت فيكون بقاء اولها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ﴿قلنا﴾
 ان اريد بظهور الحكمة تجدها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء
 وان اريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها * واما الثاني فلنقلهم
 عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لانسح لشرعته وعن التوراة
 تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض ﴿قلنا﴾ لانسليم انه قوله وانه متواتر
 ولانسليم انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوتها فيما
 في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
 لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم
 يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا
 لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهرة) فانه لا يصدر عن
 مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار
 اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني
 انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشرعية محمد عليه الصلاة والسلام وهو ايضا
 باطل بل مراده ان الشرعية المتقدمة موقفة الى ورود الشرعية المتأخرة
 اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرى بشرع
 محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا
 لا يسمى الثاني ناسخا ﴿قلنا﴾ لانسليم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
 احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرا او مبذلا
 لبعض دون البعض فن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
 التأييد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم قتل التوجه الى بيت المقدس
 والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى
 المبحث الثالث في محل النسخ (ومحل حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور
 الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخها الى كذب او جهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام
(شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى)
خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم
(توقيت) اى تعيين من الوقت (ولان تأييد) اى دوام الحكم مادامت دار
التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييدا لاتوقيتا (قيدا حكم)
صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه
لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران * الاول ان لا يكون التوقيت
والتأييد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا الى كذا
فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون التقييد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
جواز نسخه خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين
ومن تبعهما * الثانى ان يكون التوقيت والتأييد قيدين للحكم ظاهرا لانصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل والمختار فى التنازع اعمال
الثانى فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه
يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعاد لا عندهم
للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز
اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو
صم غدا فاقبله او نسخ اليوم وللتأخيرين ان ورود النسخ على الصوم
الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جازتركه فلم يدم فينبى دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم لمزومه فيكون مبطلا
لنصوصية التأبيد كافي تأبيد الوجوب بعينه * المبحث الرابع فى شرط النسخ
(وشرطه التمكن من الاعتقاد لالفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن
من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والخصاص
وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يعضى بعد وصول الامر الى
المكلف زمان يسهل الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكتفى ما يسهل جزأ منه
فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع
وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ انتهاء مدته لكفايته
مقصودا تارة كافي انزال المنشأ به وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم
 عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته
 فلو نسخ قبله كان بقاء * لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
 من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه الصلاة والسلام وهو
 الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور يتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمثواتر فيكون حجة عليهم * المبحث
 الخامس في النسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى
 يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب
 فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثانى
 نحو قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف
 في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى فى المختلفين) اى نسخ الكتاب
 بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه * الاول انه مطعنة
 للطا عن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه * والثانى انه قال
 ما نسخ من آية او نسخها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست
 من لده تعالى * والثالث انه عليه السلام قال تكثروا لكم الاحاديث من بعدى
 فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة * والرابع انه قال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء
 نفسى فلو نسخ ليدل * والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف
 وانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن
 ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله * وعن الثانى
 ان المراد والله اعلم خبرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمه او ثوابا كسورة
 الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لده تعالى لا ينطق
 الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ * وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
 لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
 حديث لا يقطع بحتمه بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
 فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
 لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
 فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه ووجب ايضا
 رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب * وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده
 تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه
 عليه السلام * وعلى الثاني نوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق
 والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
 فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول عن اول
 الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم
 ولوسلم فيدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه
 ناسخا ايضا (والاجاع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشي لان الاجاع
 بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته في عهده ولا ينسخ
 بعده واما سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه
 فسقوط سببه لا بالاجاع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ
 لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه
 لا ينسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة في عهده عليه الصلاة
 والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيد
 الناسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق) منه
 في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون
 مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها ﴿قلنا﴾ الاشق قد يكون
 خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل
 من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه
 الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
 حتما وكذا الحجر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق
 من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان اوسنة (بالاحاد) لان المظنون
 لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع
 ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
 الصلاة والسلام ذلك فقبل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه
 عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ
 والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا ينسخ
 فيه وانما النسخ في بقاءه حال حياته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ)

المتواتر (بالشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كيان المحمل
ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالتوسط بينهما عملا بالشبهين
(ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل)
اتصافا (واختلف في) نسخ (احدها) بدون الآخر قيل يجوز مطلقا
لانهما دليلان متقيران فجاز رفع كل بالآخر ﴿قلنا﴾ لا يفيد التغير اذا ثبت
الاستزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلائن حكم الاصل
ملزمه كتحريم التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم رفع الملزوم
واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى يدونه ﴿قلنا﴾ التبعية في الدلالة
والفهم لافي ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لدلالة اللفظ فلا يتم التقريب
(والختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة (لا العكس)
وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل
ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم رفع الملزوم بلا
عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
فرعه لان نسخه يوجب الغاء عليه علته وعليها يترتب الحكم وبانتفاها ينتفى
الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للنسخية متأخر عن
نص قابل للمسخية (وتنصيب الرسول) بنسخيته (صريحا) كهذا
ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيب (الحجاة) خلافا لمن
لا يرى التمسك بالآثر (واذا لم يعرف) النسخ (فالتوقف) اى الحكم هو
التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا * المبحث
السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة
والحكم) المستفاد منها (معا) كالصنف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها
قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق
منها تلاوة ولا حكم (واحداهما) ٢ اى التلاوة فقط والحكم فقط وقد منعها
البعث لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الابنه فلا يبقى دونه كالمالك
الثابت بالبيع بعد انفساخه ﴿قلنا﴾ التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لالبقاء
والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا
جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالايجاز وجواز الصلاة
والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لاتلازم بينها وبين الحكم

٣ قال فخر الاسلام
وذلك باحد الطرفين
اما بالنساء او بموت
من يحفظها من العلماء
(منه)

قوله فلا يزداد بخبر الواحد الخ فان قيل ﴿ ٢٠٤ ﴾ فرضية النية في العبادات كالصوم

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتبانية * وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله تعالى عنه انه كان في انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوها نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كمنسوخ ايناء الزواني باللسان وامساكن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقده القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتحخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتحخير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدى اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك واحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي. ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقيفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يتحد ان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف و آخر به وبخمس مائة (قلنا) لانسل ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك و (رفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريراً) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا ٣١ (فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) المفيد للظن

والصلاة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للماعدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اريد به القربة لا مطلقا فينبغي ان لا يجب النية في الوضوء الا اذا اريد به القربة لانه عبادة حينئذ يعني ان الوضوء ليس بعبادة اذا العبادة فعل يأتي به المرء تعظيما لله تعالى تدللا وخضوعا والطهارة للاهلية

(على)

للعبادة اى للصلاة فاندفع به ان النية ٨

٢٠٥ ✦ وما امروا بالعبادة الله سبحانه بين والوضوء

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له) اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام (فلايزاد التفریب على الجلد والنية ٢) بقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلاة والسلام ابدأ بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يسنغل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اي الموالاتة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلايزاد وهي قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع للمعنى معلوم وهو الاسالة ولاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه ✦ واجيب ✦ بان النية فيها انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبيء عنها اذ هو القصد لغه والنية هي القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطاق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ✦ اقول ✦ الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في اجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فقيموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبيء عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزداد (الطهارة) عن الحدث على وجهه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام

الستاء فتأهب اي فتأهب لاجل الستاء والوضوء لاجل الصلاة كالتبريد والتعلم وغيره لم يكن النص ٣

الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع
لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والظاهر
فاشترط الطهارة ٢ بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ
فلا يجوز به ﴿ واعترض ﴾ بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجاما
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء
من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم امادة طواف الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة ببياناله
والجواب انالانسلم انه مجمل واما ثبوت العبد وتعيين المبدأ فأخبار مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة لیس لعدم الجواز بل لتمكن
التقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكرهه ولهذا يجبر
بالدم بلاعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم في حق العدد وابتداء
الفعل لامطلقا اما الاول فلان باب الفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع
فالتحقق خبر الاشواط السبعة ببياناله لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على
التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث
احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد هنا الكيفية اجاعا فالاجاع بين
الاجال واما الثانى فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه
فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحقق خبر ابتداء
بياناله فليأمل (و لا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة
(على الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابويوسف بقوله عليه الصلاة
والسلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال
من كل ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجملة
(بخبر الواحد) متعلق بلا يزداد فيكون راجعا الى الكل (و لا الايمان على
الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم
زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد كما لا يمكن
ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

الى الصلاة او ايجاب
وضوء على وجوبه
بارادة الصلاة لا
اجباب وضوء مقرون
بالنية اذ يفهم من
النظر ايجاب تأهب
يقع وسيلة الى دفع
مضار الشتاء او ايجاب
بأهب علة وجوبه
الشتاء لا ايجاب
تأهب مقرون بالنية
(منه)

٢ فان قلت الامر
يقتضى انتفاء الكراهة
لان استبعاد ولا كراهة
فى عبادة العبد ربه
وهى لا تنفى الا
بالطهارة وكانت من
مقتضيات الكتاب
قلت المحكى عن ابى
بكر الرازى انه يقول
الامر يتناول المكروه
وشمس الاثم وان كان
لا يقول به لكن كراهة
طواف الجنب والمحدث
وصف فى الطائف
لا المعنى فى الطواف
الذى هو تعظيم بيت
الله تعالى (منه)
٤ فان قلت قد شرطتم

الطواف بسبعة اشواط وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة (فليس)

فان قلت قد شرطتم الى سبعة اشواط فلحجة الخبر ما ناله (منه)

فليس بالزيادة ٢) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى ٣ اذ لا يمكن جمعه بمعنى اثم المتوضى لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى ٤ اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والاساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذبا بالسنة كاجاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا

(الركن الثاني فيما يختص بالسنة ٦)

لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ماصدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص اى النزول المنسوب الى النبي عليه السلام) بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه السلام له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اول اقليل (الوحي) في حقه عليه الصلاة والسلام (نوحان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلاة والسلام (من ملك يتقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما نزل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبريل عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضع له) اى للرسول (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراد الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراد الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبي عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و النوع الثاني) باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم) مطلقا كالشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيتمكن النصان بتركها كزيادة التعديل على الصلاة (منه) ٢ وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم . يوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد تموه عقدة الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الآتى باى فرد كان آتيا بالمأمور به كافي بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الآتى ببعض اى ٣

من الوحي ما لقي الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولاز الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتد العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه الصلاة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع * والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى اى وما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيانا انطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيانا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع * وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد * وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجوز لم يجوز (وجوزة آخرون) مطلقا كمالك والشافى وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه * الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا * والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع بجاعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يثتمون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى تعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل * الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد * الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطيب قلوبهم وان لم يعمل برأىهم كان ذلك ابناء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ﴿ قلنا ﴾ هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كاسياتي تحقيقة لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحي

كثلك القرآن اوربته
او نصفه يكون الكل
فرضا ما موراه به
بمخالف المستمع فانه
لو مسخ على نصف
الرأس او ثلثيه لا يكون
الكل فرضا بل الزائد
على الربع مستحب
فيثبت ان الكتاب
بمحل لا مطلق
والحديث بينه (منه)
٤ يعنى يلزم المساواة بين
تبع الاصل وتبع التابع
مع ثبوت التفاوت بين
٦ اصليهما وهى خلاف
موضوع الشرع (منه)
اختار لفظ السنة دون
الخبير لانه شامل بقول
الرسول عليه السلام
وفعله وفيه ان الفعل
غير مراد هنا لانه
لا يوصف بكونه
امرا او نهيا او
خاصا او عاما مع انه
مباحث مشتركة بين
لكتاب والسنة (منه)
٩ روى ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع قوم
فانفسدت فتخاصموا
عند داود عليه السلام

٦ فحكم داود عليه
 السلام بالغنم لصاحب
 الحرث فقال سليمان
 عليه السلام وهو
 ابن احدى عشرة
 سنة غير هذا ارفق
 بالفريقين ارى ان
 يدفع الغنم الى اهل
 الحرث ينتفعون
 بالباقيها واولادها
 واصوافها ويدفع
 الحرث الى ارباب
 الشاء يقومون عليه
 حتى يعود كهيئة يوم
 افسدت ثم ترادون
 فقال داود عليه
 السلام القضاء
 ما قضيت وامضى
 الحكم بذلك اما وجه
 حكم داود عليه
 السلام ان الضرر
 وقع بالغنم فسلبت الى
 الجنى عليه كافي العبد
 الخاني واما وجه
 حكم سليمان انه جعل
 الانتفاع بالغير بازاء
 مافات من الانتفاع
 بالحرث من غير ان
 يزول ملك المالك من
 الغنم ووجب على
 صاحب الغنم ان
 يعمل في الحرث حتى
 يزول الضرر ٤

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ماضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
 نزوله وخاف الفوت فى الحادثة يعمل بالثانى يعنى الاجتهاد لان الاول
 اصل فى حقه عليه الصلاة والسلام والثانى خلف ولا يصار الى
 الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه
 ولا يجعل بالتيمم ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (والاول) يعنى الوحي الظاهر
 (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون
 بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده ففهم من لم يجوز
 لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين بالاتباع
 فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والخيار
 ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
 الخطأ فى الاذن لهم ولكنه لا يمتثل القرار على الخطأ بل ينسب عليه
 فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير
 ما قيل هذا متقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
 على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع
 العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملاً كما هو مذهب المخطئة اوصواب
 مطلقاً كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على
 اجتهاده وعدم التنبه على خطئه (دليل على الاطابة) فى اجتهاده (يقينا)
 فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى
 مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأه جاز مخالفته
 فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه الصلاة والسلام
 اخبارا كان او انشاء (وفيه اجاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول
 (بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه اما ٩ (كامل)
 ان كانت الزواجة لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعبرة وهى القرن الاول
 والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب
 عادة) وان جوزة نظر الى الامكان الدائى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
 علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهم ولا لتبين
 اما كتبهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظاناً او مجازفا
 وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم
 كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاهده في الشرعيات كقتل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجودات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودينه وامه واباه كالمسوطانية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم * اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق * وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين * والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعى الاحتياج كافي قضايا قياساتها معها * وعن الثاني انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلانسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التسابيعين (و) القرن (الثالث) وهو تبع التابعين (لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين تحصل للنفوس على ما دركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكاله كما يحصل للتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

(خبر)

حكم المسئلة فى

شريعتنا فنقد ابى

حنيفة لاضمان ان لم

يكن معاساتق

وقائد وعند الشافعى

يجب الضمان لىلا

لانهارا (منه)

٩ المتواتر والمشهور

وخبر الواحد لان

الخبر لا يخلو من ان

يكون رواته فى كل

عصر قوما لا يتفق

تواطئهم على الكذب

او يصير كذلك بعد

القرن الاول او لا

يصير بل رواية

آحاد فى الاعصار

الاول متواتر والثانى

مشهور والثالث خبر

الواحد (منه)

٧ وشهادتهم

وتصديقهم ولا عبرة

للاشتهار فى القرون

التي بعدها فان عامة

اخبار الاحاد اشتهرت

فى هذه القرون

ولا يسمى مشهورا

(منه)

(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما يتواتر او لم يشتهر (وهو) اى
 خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (في الناقل والمنقول)
 وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
 طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
 وله توجيهان * الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى
 العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل
 لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم
 خد التواتر بالاجماع * الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل
 على لازمه وهو الطلب الجارم فاجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب
 العمل (والسنة) فانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه
 الى الآفاق لتبليغ الاحكام واجاب قبولها على الانام وانه عليه الصلاة
 والسلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية
 وخبرام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا
 وعملوا به في وقايح لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى
 باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر
 المشترك لاخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها
 مظنة للثمة بالتحاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا مخبر
 مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان
 فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة
 الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
 دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة
 في الاصل ههنا بل في طريق الوصول (وقيل لا يوجب العمل ايضا) اعلم
 ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل
 على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
 (لانفساء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم
 ايضا لموجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى
 كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان
 على ان العلم قد يستعمل في الادراك جاز ما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى * البحث (الثاني)
 في شرائط الراوى (التي اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهي اربعة)
 الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسأتى في بيان
 الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما
 الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجنب الكذب لعلمه بان
 لا اثم عليه (و) الشرط الثانى (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان
 الايمان بتصديق الاسلام وهو نومان * الاول ظاهر بنسوه بين المسلمين وبتبعية
 الابوين او الدار * والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق
 تفاصيل جميع ما أتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان
 اجالا بتصديق جميع ما أتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان تظهر امارته
 كالصلاة بالجماعة للحديث ٢ ولذا قال محمد رحمه الله في صغيرة بين مسلمين
 اذا لم تصف بعد الاستيصال حين ادركت تبين من زوجها لثانى الثانى
 فان اشترط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصال بنعم ولذا قال
 (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان
 ولو اجالا) وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام
 في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور
 الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول
 (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شىء (و)
 الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا يمكن ان ينقله بالمعنى
 بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظيره
 المحجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل
 مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ
 الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على اللفظ الى حين الاداء فن
 ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شىء منها ثم روى بتوفيق الله
 تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة لا يترجم الابنه
 فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
 (و ظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن
 خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه)
 اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعاق الحكم الشرعى به

(وهو)

٢ قال عليه السلام اذا
 رأيت الرجل يعتاد
 الجماعة فاشهدوا له
 بالايمان وفي حديث
 آخر من صلى صلاتنا
 واستقبل قبلتنا واكل
 ذبيحتنا فاشهدوا
 بالايمان (منه)

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهي استقامة الدين والسيره) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان الدين والعل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان لم بمحصية لان في اعتبار اجتناب الكل سدباب العدالة * الاول الكبر * والثاني الاصرار على الصفات فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار * والثالث الصفات الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحجة * والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالباً فبحر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود * البحث (الثالث في) بيان (حال الراوى) وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان ذلك المعروف بها (فقيها) كاخلفاء الرشدين والعبادة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقاً) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كأبى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياساً) اصلاً حتى ان وافق قياساً وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعاً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٤ يعنى ان خبر يقين
باصله لانه من حيث
كونه قول الرسول
لا يحتمل الخطأ وانما
الشبهة في عارض
النقل حيث يحتمل
الغلوالسيان والكذب
والقياس محتمل باصله
اى علته التى يبنى
عليها الحكم فانها
لا تحتمل يقينه الا بنص
او اجماع وهو امر
عارض ولا شك ان
المتيقن الاصل راجح
على مخله (منه)

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اعتق شقصه في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين ﴿فان قيل﴾ رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه ﴿قلنا﴾ هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسح العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضى بجلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الابحديث او حديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ اى بروايته (في القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظواهر العدالة لانه في القرن الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يحز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان روا عنه وشهدوا بصحة حديثه (ولم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن ابي مرة قبل الدخول وتسمية المهر ففضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نساءها فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقدروى عنه الثقة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بديل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقتها زوجها لانها فردهم وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين * البحث (الرابع) في بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نومان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز
لانهما في القرن الرابع
وهذا النزاع لا خلاف
المهد (منه)
٣ وذلك لان المهر
لا يجب الا بالفرض
بالتراضى او بقضاء
القاضى او باستيفاء
المعقود عليه فاذا اعد
اليها المعقود عليه سالما
لاستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقتها
قبل الدخول بها
(منه)

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوين مثل ان يقول من لم يصصر اباهميرة قال ابوهميرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجاع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا * اما اولا فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجاعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين * واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتعمون بذلك * واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية لجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجاعا على البعث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغبلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة سمعت روايته وعن الثانى انا نلتزمه في الثقة اولان سلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فن فوائده معرفة مراتب الثقة لترجيح (واختلاف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغيير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مرسله كما روى مسنده كراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمرسل من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساءت عن حال

٦ والمرسل من وجه
هو ما رسله محدث
واسنده هو غيره
(منه)

الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح)
 وذلك مثل لا تكاح الابولى رواه اسراييل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان
 الثورى مرسلًا (و) النوع الثانى (باطن وهو اما بتقصان فى الناقل)
 لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى)
 اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة
 حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يفرض
 لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن
 من حيث سكنتم الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله
 تعالى من وجدكم على يحدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود اتفقوا عليهم من
 وجدكم قبل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولا مفيدة للطعن فكيف يرد الحديث
 بمعارضتها **اقول** القراءة الشاذة مالم تشهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها
 اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة فى حكم الحديث
 المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب ٨ (و) كمعارضة (حديث
 القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على
 المدعى واليمين على ما انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ
 بلام الاستغراق يوجب الخصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو
 فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان
 يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم يتفقوا الحديث
 فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما
 هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنها الاحباب) فانهم الاصول فى نقل
 الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرايين دليل انقطاعه
 ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن
 والشرح احسن من عبارة القوم ههنا * البحث (الخامس فى الطعن) اعلم
 ان الطعن اما من المزوى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
 فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم والمتردد او بالتأويل
 والثانى اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او
 بالامتناع عن العمل بوجبه * واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء
 عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مهم او مفسر بما لا يصلح
 جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

(او)

٧ وههنا ترجيح
 بعض احتمالات الآية
 بالقراءة الشاذة وليس
 في رد الحديث بالقراءة
 الشاذة كاتوهم على
 ان الاحتياط من باب
 القراءة اقوى للقراءة
 الشاذة رجحان على
 خبر الواحد (منه)
 ٨ مثل قوله عليه
 السلام ابتغوا من
 اموال اليتامى خيرا
 كيلا يأكلها الصدقة
 فقد اختلفوا فى زكاة
 الصبي ولم يرجعوا
 الى الحديث فدل انه
 غير ثابت او منسوخ
 (منه)

او بالعصية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (امان المروى عنه فنفسيا) اى نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا تسقط عدالتها المتينة لان اليقين لا يزول بالشك كيثنتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصر عليه او قال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذاروى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى ترده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولا جرح روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له حججه وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا القرينة معاينة فيصلح للترجيح (اولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني الحمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض الاحتمالات (رد للباقي) من الاحتمالات لماسر ان الظاهر انه لم يحمله عليه القرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بمخالفها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لماسر (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا يسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعامل بخلافه) وقدمه حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فبحرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب والانتساح مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة
المبالاة والتهاون
بالحديث او لفظة
اونسيان فقد سقطت
عدالته لانه لم يكن
عدلا (منه)

البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام اى حكم زنا غير المحسن بغير المحسن
 وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء
 الراشدون لم يعملوا بهما وهم الأئمة والحدود مفروضة اليهم حتى حاتف عمر
 رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم سرتما ان لا ينفى ابدأ وقال على
 رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعمل ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لاعمال
 بالحديث فلا يتا فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن
 قسمة سواد العراق بين الفاعين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن
 حتما فيتميز الامام في الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخلفاء
 (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخلفاء كحديث زيد بن خالد
 الجهنى في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به
 ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من أئمة الحديث فمجهله) اى مجمل
 الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او رواية غير
 عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون
 الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهى اضعف
 ففيسا اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن
 ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا
 شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه
 فى حق ابي يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن
 والضبط ولو كان الطاعن متبها بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة
 لا يسمع بالبحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر
 سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام او لم يكن والمراد خير الواحد
 ولذا حصر المحل فى القروع والاعمال اذا لاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد
 لا بتأثيرها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم
 ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات
 او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او الالزام فيه اصلا او فيه الزام
 من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال
 (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
 ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية على العقوبة كما خلا كفارة
 الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوقة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله
 الله تعالى عنه نفى
 رجلا فالحق بالروم
 سرتما فحلف ان لا ينفى
 احدا ابدا فلو كان
 النفى حاد لما ترك
 فمر فنان ذلك بطريق
 السياسة منه

(ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق ٩ والمستور فيها) اى في العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرها (في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرها ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الانقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اى في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلاف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبيننة والها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرى بالشبهة وانما ثبت بالبيننة بالنص على خلاف القياص فلا يقاس ثبوتها بمحدث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيننة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فا فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوها (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يكن عرفا لا يشترط كسهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القليل لما فيه من خوف التزوير والتليس (وما لالزام فيه اصلا) كالكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لالزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتصبون دائما للعاملات الخسيسية لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجموعا على قوله (منه) ٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنده الحد فى اللواط بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل يمكن (وما فيه الزام وجهه) دون وجه كعزل
الوكيل وجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع
على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائع
(اما العدد او العدالة عنده) اي عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا)
اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيفا اورسولا (فلا) يشترط العدد
او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فتمتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما
اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اي القسم الثالث الذي
فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام
فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا
فيه الغاء شبه الازام * البحث (السابع في نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والاعتبار به ٣ قال الله تعالى وما آتاكم
الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملها)
اي الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانقاء المرجح
(كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
اعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مداولة الاصل
ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجم صدقه)
على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب
صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتساعه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعتقاد بحقيقته قطعا والمتقصد
هنا هذا النوع (وله) اي لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة
ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث)
فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او تقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو
ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلاف للمحدثين) فانهم

٣ وان قلت النبي عليه
السلام سها في صلاته
قلت المراد انه لا يقرر
على السهو والغلط
(منه)

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بحتم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا * اما الاول فلان النبي عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما * واما الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفتها مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لا يكون فيه سماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احديثها بعض المحدثين تأكيذا للاجازة (والمجاز له ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحته) الاجازة (والافلا) تصح (قيل فيه) اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف (فى الكتاب الحكيمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الأئمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتتة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليهما غيرهما واذ لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته
 الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)
 وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت
 روايته (ورخصته الكتاب فان نظرت في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فصححة)
 سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب
 (الان عزيمته) وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن
 متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به
 راوى الحديث ولا قاض يحد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد
 يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
 من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل في الحديث
 والسجل ان كان في يده) للائمن عن التزوير سواء كان بخطه او خط
 رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا
 التذكير لحة الرواية أدى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان
 القاضى لكثرة اشتغاله يجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده أمن
 عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل)
 ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولاصك في يد الخصم) لغلبة
 التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث
 اذا عرف) اى اذا كان خطأ معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب
 العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد)
 وافق ابابوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) اى جوز العمل به
 وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
 استحسنانا توسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء
 وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغييره (ورخصته النقل
 بالمعنى) وهو ان يؤدي بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض
 ائمة الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
 وأداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو
 افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة
 اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان * الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع
 ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير اداء كما سمع

ولوسلم فلادلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناسل باللفظ
 لكونه افضل ولانزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع
 الكلم ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (فقيما فوق الظاهر)
 اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم بالامة) فانه
 لما لم يشتهب منها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بمبارة اخرى
 (وفيه) اى في الظاهر كسام يحتمل الخصوص وحقبة يحتمل الجواز
 يجوز النقل بالمعنى (للفقهاء) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن
 عن الخلل (لاني جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وحيزا وتحتة معان
 جمة كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
 ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
 ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعاً للغة والفقهاء قال شمس الائمة والاصح
 عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه
 قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد
 بعده ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء)
 اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى
 ليس بحجة على غيره كالتقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على
 معناها والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا او لا

مثال المشكل قوله
 عليه السلام ان الله
 خلق آدم على
 صورته وقوله
 رأيت ربي امرد
 الحديث (منه)

فصل

(في) بيان حكم (فعله) عليه السلام (القصدى) قيد به لان ما وقع لاعتن قصد
 كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم
 لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
 فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية
 فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام بخلاف
 الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان امان جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا
 عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما
 قال تعالى وعصى آدم ربه واذ قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل)
 الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع
 للمبين في اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به)
 كوجوب الضمى والتسجد واحة الزيادة على الاربع في التسكاح فان الشر كة تنافى

الاختصاص (ان علم صقته) اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلاة والسلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلاة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (قامته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع المحاسبة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبي عليه السلام فاذا قام يحتمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فالاياحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الاذى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض بعدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لاراهم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحتمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر

فصل في تقريره

اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه الصلاة والسلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكره وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ تحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لم يرتكبه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته ﴿فان قيل﴾ الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بين حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر ﴿قلنا﴾ مقام الكلام

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى
 المقام فمن الجائز ان يكون المنتفد اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
 وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبصار لحصول المقصود
 في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجيمين فان النزاع ثم
 في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره
 عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة ﴿ اقول ﴾ الاستبصار لا يناسبه
 بل ينافية ﴿ تذييب ﴾ لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
 اردفهما بها وسماها تذييبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام
 وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
 تثبت لنبى فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
 فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام
 وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاة او بيعت نبى آخر الا ما لا يحتمل
 التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه
 وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت اتساخه على ان
 ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية
 المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
 مشايخنا الى انها (نزلنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى
 اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
 ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية
 والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما
 اشتراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم تحريفهم اياها سواء
 نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذلولاه لكان رسولنا
 رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده
 لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد
 عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
 حيا لما وسعه الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد
 رجه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم
 شرب يوم معلوم واحتجاج ابى يوسف في جريان القصاص بين الذكر
 والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل يجوز
 تقليد الصحابي في
 فروع الدين قياسا
 على عدم جوازه
 في اصوله وفيه نظر
 اذ الفعل قد يستقل
 بالاستدلال على
 الصانع وصفاته
 تعالى بخلاف الاحكام
 الفروعية فان العقل
 لا يهتدى اليها
 فيحتاج الى التقليد
 (منه)

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقبة فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلابا في عنقهم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان او حاكوا ومقتباليين بحجة على صحابي آخر ووجه على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلوه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته (اجاعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (ف قيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأى اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلاة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجم رأيتهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشریح ومسروق لانه لما زاحهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوار

الركن الثالث في الاجماع

(وهو لغة) لمعينين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستعراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي

عصر وبين بامة محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع
 السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال
 من المجتهدين معناه زمان مائل او اكثر وفأئذته الاحتراز عما رد على من ترك
 هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجاع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
 المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح
 به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير
 دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس
 ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة
 فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجاع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
 اليقين به فالاعتماد عليه والافن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجاع القطع
 فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات
 (ويمكن هو) اى الاجاع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا
 ان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار
 وجوابه المنع فمين يجد فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم
 لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجاع وان كان عن ظنى فممتنع
 لاختلاف القرائح والانظار كاجاعهم اكل طعام واحد فى زمان
 واحد وجوابه ان الاجاع اعنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
 فى الدقائق لافى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا لبعض قالوا
 العادة تقتضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
 تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خوله
 او اسره فى مطبورة او كدبه خوفا او تعبر اجتهاده قبل السماع عن الباقيين
 وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجاع الصحابة والتابعين
 على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محضورين مشهورين دينيين
 ولم يرجع منهم واحد والا لاشهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل
 الاجاع من بعلمه (الى المحتج به) خلافا لبعض قالوا الاحاد لاتفيد القطع
 ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل
 التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج
 به وجوابه مامر للقطع بان الاجاع المذكور منقول لينا تواترا (وهو
 حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على
 القاطع والاعراضه اجاعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعنى ان الاجتماع
 حجة قطعية عقلا
 لانه لو لم يكن حجة
 قطعية لم يجتمعوا
 على تقديم الاجاع
 على الدليل القاطع
 وقد اجتمعوا على
 تقديمه على القاطع
 والاى وان لم يجتمعوا
 على تقديم الاجاع
 على القاطع بل
 على تقديم القاطع
 عليه لعارض هذا
 الاجاع اجاعهم
 على ان غير القاطع
 لا يقدم على القاطع
 وهو غير محال
 (منه)

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة
 نبينا عليه الصلاة والسلام باقية الى آخر الدهر فلوجاز الخطأ على اجاعهم
 بان اتفقوا على خطأ واختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع
 الوحي لم يكن باقية فوجب القول بان اجاعهم صواب كرامة من الله تعالى
 صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً * الآية دلت على ان شريعته
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق
 الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم
 على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لادري من البعض
 لجواز دراية الاخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم
 الكل) من المجتهدين (او علمهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة
 تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب
 رسول الله عليه الصلاة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر
 (والرخصة) في الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه)
 اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجاعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
 الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على
 ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزله وقت المناظرة وطلب
 الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان
 اخرس فن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف
 الشافعي رحمه الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه
 ليس اجاعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل اول التوقف بعده
 تعارض الادلة اول التوقير او للنسبة او خوفا للفتنة واعتقاد حقيقة
 كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
 كما سكت على حين شاور عمر في حفظ فضل الغنمية حتى سئل
 فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى
 سأله فقال ارى عليك العرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضى الله تعالى عنه حين نهى المغلاة في المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتهم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت على في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والمنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرّة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعتبار مذهب (واهله) اى اهل الاجماع ومن هو يعتقد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذا لعادة تمتع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام او لا بعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفیه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياها كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشروطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فابقى منهم احد يصلح للاجتihad مخالفا لم يمكن اجماع لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترة) اى لا يعتقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاجد والقاضى ابى خازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا للمالك رحمه الله تعالى (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لواعتر اجاع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
 يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجاع عند
 من يشترط واذا كان كذلك (فالتأبي معتبر في اجاع الصحابة) لانهم
 ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
 كما يحكي وذا دليل اعتبارة وقيل لالانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
 حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التأبي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
 (ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمية (ولا انقراض
 العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجتيته وهو الاصح
 من الشافى رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيناً لم يحز
 لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجاع وللمشترطين
 اولاً ان الاجاع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
 وثانياً ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي بالاستقرار وثالثاً ان ابتداء
 الانعقاد برأى الكل فكذلك بقاءه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع
 فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان لانعقاد اذا تقرر مضى
 وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
 رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدافع وهو باطل (وللاحق)
 اى لا يشترط لاجاعهم الاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مستثنان
 الاول ان اهل العصر لا اول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر اختلاف
 بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجاع على احدهما والاصح عند مشايخنا
 انه يجوز والاختلاف السابق لا يمنع الاجاع الاحق لان المتبر اتفاق مجتهدى
 العصر وقد وجد للمخالف اولاً ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
 وقوله معتبر لدليله لالعينه ودليله باق وثانياً ان في تصحيح هذا الاجاع
 تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
 ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
 بالاجاع كالمقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
 التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة
 للعمل الى زمان حدوث الاجاع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
 باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
 اختلفوا على قولين يكون اجاعاً على نقي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اي الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق * واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجدم مع الاخ استقلالاً او مقاسمة ويشتركان في ارث الجدم فحرمانه ثالث لم يقل به احد * ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه * ومنها علة الربوا في غير التقدين القدر مع الجنس والطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربوا الامع الجنس فالقول الرابع بة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا * ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي او الوضوء ويشتركان في وحبو التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه بوجوب تطهيرهما لا * واما المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل او العدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى في الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلك الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلك الكل في احديهما وثلك الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد * واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد * واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجوازها عندنا فعدم جوازها او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اي بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اي الثالث (باستزاه ابطال ما جمعوا عليه) اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والافلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجاعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان
الجد واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر
فان في كل منهما ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقيد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
(المجوزين) لاحدائه (الاطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
لثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولاً بعددتهما والمنفي القول بمنفيهما لا بما لم يتعرضوا له
والالزم على كل مجتهد وفاق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة
فاجب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا
والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه
فاجب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجماعا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يحزم لم يقع وقد
احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابى آخر ولم ينكر والانتقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجماعوا عليه منع
والافلا (غير مفيد) بل الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار
ان كان ثابتا ثبت في الحلى ايضا والا لاجتماع العدمان وهو منتف اجام
فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث
مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة في احدي
المستثنتين المنفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطله الثالث الا اذا اشترك
القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطل الثالث كاشتركا القول
بارث الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجدمع
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بجرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلمية القدر مع الجنس والقول بعلمية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالاتفاق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطله الثالث (وحكمه) اى الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالاتية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولابد له) اى الاجماع (من سند) اى دليل او امانة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمى كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكامه عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له اولحجته فائدة ﴿قلنا﴾ هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فادته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك * واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ماسنده قطعي ليس باستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقا كامرا (فهو كالاتية) القطعية للدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاتفاق على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا

٥ يعني انا لوسلمان ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شموله ٢٣٤ للقياس فلا يثبت به اشارة لكننا نقول

الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدر به وجعله مساويا للآخر
ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة
القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتداء (وشرعا
ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علمته في الآخر) اختار الابانة
لان القياسي مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله
تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين
ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلمته
لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي
الموجودين كما يقال في شبه العمدة عمد عدواني فيقتص به كما في المحدود
وعدميهما نحو قتل فيه شهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي
المعدومين كهديم العقل بالجنون على عدية بالصغر في ان يولى عليه
وعدميهما كهدية بالجنون على عدية بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى)
متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو
هجة) اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من
قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف لينا هو اعمال الرأى بالمعاني
المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل
على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به * واعترض عليه اولاً انه ظاهر
في الاتعاظ لقلبه فيه ومنه العبرة وصحة نفيه عن قاييس لم يتعظ بامور الآخرة
ولو سلم فظاهر في العقلات لا الشرعية لترتبه على تجربون بيوتهم
ولاشك في ركافة ان يقال تجربون بيوتهم فقيسوا الازرة على البر او هو ظاهر
في المنصوص العلة بدلالة السياق * وثانياً ان الامر يحتمل غير الوجوب
ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطأ مع الحاضرين فقط والتجوز فظن
وجوب العمل به في غاية الضعف * واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول
الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبار قاعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت
انما هي بطريق المجاز من قيسل صم بكم عى لاختلال اعظم مقاصد،
ثم العبرة العموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص
العلة ومستنبطها ووسلم ٥ انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقلات
او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطر يقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على السبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاما التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية

بان يقال كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام ٢ (لا بالقيا)

٢ الشرعية وهذا المعنى يفهم من ﴿ ٢٣٥ ﴾ لفظ الفاء التي هي للتعليل من غير اجتهاد فيكون

بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من الغلاء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ﴿ اقول ﴾ قد صرحوا في تحقيق
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على
العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى
كون الدالة مما يعرفه طرف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا
لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر
السبب (والسنة) كحديث ٣ معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك
بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مراسلا وقد قال عليه الصلاة والسلام
حكمت على الواحد حكمتي على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن
عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم ينكر فكان اجاعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال
(ونفاه) اى القياس (الظاهرية في بعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل
حل النظر على النظر لافى الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود
الاصفهانى ولهم في نفية الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيان لكل شئ ولا رطب ولا يابس
الافى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بمبارته
او اشارته او دلالاته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

دلالة النص لقياسا
فلا يلزم الدور
اعنى اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص
مقبولة بالأخلاف
وانما الخلاف في
القياس الذي يعرف
فيه العلة بالاستنباط
والاجتهاد (منه)
٣ وحديث معاذ
مشهور ثبت به
الاصول وهو انه
عليه السلام لما بعثه
الى اليمن قال له بم
تقتضى قال بكتاب
الله قال فان لم تجد في
كتاب الله قال اقتضى
بسنن رسول الله قال
فان لم تجد فيها قال
اجتهد برأى فتأله
الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما
رضى به رسوله ولو
لم يكن القياس حجة
لانكره ولم يحمد الله
وجواز ذلك لمعاذ
انما كان باعتبار
اجتهاده فنسبت في غيره
بدلالة النص وقال

عليه السلام حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة (منه)

٩ يعني ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلا ٢٣٦ دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان

تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفي قلنا تبيان لا بل فقط قطعاً بل وتارة بمعناه جلياً او خفياً في تناول القياس كالدلالة في الكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظاً وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً فيه لفظاً وفي المقيس معنى ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمته ومعناه معاً والعمل بالاستصحاب ٩ على بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيماً حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقا سوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروفاً فهو كالقياس في نصب الشرائع والذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او مجرد اعتبار الصورة كاحصاء الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ العقل مانع عن سلوك مثله قلنا لان سلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والاعتطلت الاسباب الدنيوية كريح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالسهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مصرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الاجحمة اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يتحجج به قدي دفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصاً بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفرداً بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهده خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصاً به وانما اشترط هذا

لا يدل على بقاءه فان
الممكنات توجد بعد
العدم وتعدم بعد
الوجود فلا يفيد
الاستصحاب في الاثبات
وانما يفيد في الدفع
فانه حجة فيه لانه قطع
بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد
وعدم جبل من
الياقوت وبحر من
الزبيق مع عدم
الدليل عليها الا ان
الاصل في الوجود
الوجود حتى يظهر
دليل العدم وكذا
الاصل في المعدم
العدم حتى يظهر
دليل الوجود (منه)
في هذا هو الحكم المفرد
به خزيمة وقصته
ماروى انه عليه
السلام اشترى
ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن
وانكر الاعرابي
الاستيفاء وجعل
يقول هم شهيد ا فقال
عليه السلام من
يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة (لثلا)

فقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَيْفَ ۚ ۲۳۷ ۚ شَهِدَ لِي وَلَمْ يَحْضُرْنَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا نَصَدَقُكَ

فِيمَا تَأْتِي بِهِ مِنْ خَيْرِ
السَّمَاءِ أَلَا نَصَدَقُكَ فِيمَا
تَخْبِرُنَا بِهِ مِنْ أَدَاءِ مَعْنَاهَا
فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ
شَهِدَ لَهُ حَزِيْمَةُ فَحَسِبَ
لِجَعْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
شَهَادَتَهُ كَشَهَادَةِ
رَجُلَيْنِ كَرَامَةٍ
وَتَقْضِيَا عَلَى غَيْرِهِ
حَتَّى لَا يَثْبُتَ هَذَا الْحُكْمُ
فِي شَهَادَةِ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ
فَوْقَهُ فِي الْفَضِيلَةِ
كَخَلْفَاءِ الرَّاشِدِينَ
وَإِنَّمَا اخْتَصَّ بِهِ هَذِهِ
الْكَرَامَةَ مِنْ بَيْنِ
الْحَاضِرِينَ لِفَهْمِ
جَوَازِ الشَّهَادَةِ لِلرَّسُولِ
بِنَاءً عَلَى أَنْ خَبَّرَهُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ
بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ (مِنْهُ)
۳ وَأَعْمَالًا تَثْبُتُ الْإِنْفِ
بِالْقِيَاسِ لِمَا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ الْمَعْنَى قَدْلًا
يُرَاعَى فِي الْوَضْعِ
كُوضْعِ الْفَرَسِ وَالْأَبْلِ
وَنَحْوِهَا وَقَدْ يُرَاعَى
كَافِي الْقَارِوْرَةَ لَكِنْ
رِعَايَةُ الْمَعْنَى إِنَّمَا هِيَ
لِلْوَضْعِ لَا لِلصَّحِيحَةِ
الْإِطْلَاقِ حَتَّى لَا يُنْطَلَقَ
الْقَارِوْرَةَ عَلَى الدَّنِ
الْقَرَارِ الْمَاءِ ۴

لثلاثا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقبس
عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات
الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (اويستثنى عن
سننه كاكل الناس) للصوص فالقياس فوات القرية بما يصادها ويهدم ركنها
كاقال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (وانتفى نظيره)
في الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا)
كضرب الدية على العاقلة ولا جنانية لهم (وان يكون المعنى حكما
شرعيا) اذ لو كان حسيا اولغوا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للساوة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب
والسنة والاجماع (او الخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجىء
ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لالجلي لما سياتى وستحقق الفرق
بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل
بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لالحاقا
بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمخدوف
اى وان يكون المعنى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى
ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والالم يشاركه في حكمه (ولانص فيه)
اى في الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا
لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير
من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص
والاجماع والقياس **اقول** الكلام ههنا في القياس الذى هو حجة مستقلة
كامر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا شاملا
لحكم الفرع شمولاً ظاهراً فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلاً بلا طائل * ولما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع
على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة ۳ بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤ فيه وكذا الخمر وضع اشربان مخصوص للمعنى هو ٣٣٨ الخمارة فلا يطلق على سائر الاشربة

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دارمغ الشدة المطربة وجودا وعندما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعى وحينئذ لامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان تحددت في القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الخنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتهاء علة الحكم (ولا يقال الذمى اهل للاطلاق فاهل للاظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة ينتهى بالكفارة وفي الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عنده دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم * واعلم ان قوله ولا نص فيه دفن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على عدمه وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخص من قوله عليه الصلاة والسلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل) بسواء متعلق بقوله لم يخص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

لانه ان اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لا يحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخاس لعقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز (منه) ٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهى الشدة حاصلة في النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما (منه) ٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس

باهل لان في الكفارة معنى العبادة الا يرى انها تؤدي بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة (منه) (بالكيل)

٢ يعنى لما كان قوله الاسواء ٢٣٩ بسواء استثناء حال اذا المراد حال تساويهما في الكيل

والمذكور في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الاعلى سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام (منه) ه قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضى وجوب الشاة عينها فيبغى ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يع الشاة او يراد بالدلالة منهاها لاغوى يعنى ان النص كايديل

بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يع القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالتقدير حيث قلتم ان علة الربواهي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعبرة شرعا بالمطعمات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالفم والبرغوث والسماك لا يدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلاله النص ه لا للتعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جزوتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد ويجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص بحق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوايجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المال فلهذا امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المال دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعمل ان لغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل وكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة * ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بمباركة نص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (ليبان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يتمتع لتعليه بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة

على الشاة يبدل على قيمتها (منه) قال عليه السلام الصدقة تقع اولا ٢

لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلية في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة اوبكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها سالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالخاص ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيب على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يتدبه في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبراعندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشيء جزؤه الداخلى في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فمترته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كابر

٢ في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف
الفقير ولذا قلنا ان
اللام في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء
لام العاقبة عندنا اى
يصير لهم بعاقبة لا
للتملك (منه)

بيانه ان الشاة تقع لله
تعالى على الخلوص
في ابتداء القبض
ثم تصير للفقير بدوام
يده عليها وكان
قبض الفقير بمنزلة
قبضين الاول لله تعالى
والثاني لنفسه قال الله
تعالى (وهو الذى
يقبل التوبة عن عباده
ويأخذ الصدقات)
(منه)

(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع
فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه
عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا
فيه فانه تطوير بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان
اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق القياس الجلي
لمسبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجمل علما) اى اماره وعلامة (على حكم
النص) فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله
تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث
قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدواني موجب عندهم شرع
القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يعنى عن اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست
معللة اصلا لاستنزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه
هذا المقال **اقول** الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله
تعالى لو علت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان
العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولاشك ان المعلوم موقوف على العلة
ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون عليه البارى تعالى محتاجا الى
تلك العلة فيلزم منه استكمال بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز
ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو
دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لا يحجب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها يعنى نوط المصالح بها
تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء
ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات
على الحكم فى الفرع عند اكثره شايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص
وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتتلا على
حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا يعنى الامارة
المجردة والاميق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (بما) اى
من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او غيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطاً من النص لا بد من ان يكون ثابتاً به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيره) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة فى كونها وصفا لازماً جلياً منصوصاً عليه الى غير ذلك (وصفا لازماً) للاصل كالثنية للزكاة فى المضروب ٧ عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلاً حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضاً) كالكيل للربوا فانه ليس بالازم للحبوب فانها قد تباع وزناً (و) يكون (جلياً) كالطواف (وخفياً) كالقدر والجنس (و) يكون (اسماً) اى اسم جنس كقوله عليه الصلاة والسلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضىء وصىء وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكماً) من احكام الشرع فى حديث الجمعية فانه عليه الصلاة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما ديناً وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركباً) كالكيل والجنس (ومفرداً) كالثنية (و) يكون (منصوصاً وغيره) كما سأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فى اللة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا يثبت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصر الى البدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على سجية القياس

(بلا)

٧ ومعنى قولنا ان
الثنية علة للزكاة
فى المضروب هو كون
الذهب والفضة خلقا
ثمين دليل على انهما
غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل
هامن اموال التجارة
خلقة فتكونان من
المال النامى وتأثير
المال النامى فى وجوب
الزكاة عرف شرعا
فمعنى كون الثنية علة
للزكاة ان الثنية من
جزئيات كون المال
ناميا فيكون علة مؤثرة
باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه فى حكم
وجوب الزكاة فالعلة
فى الحقيقة النماء لا الثنية
(منه)

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الامناع) كخالفته
نص او اجاع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى
الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله
تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق
بل (بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائر التعليل لان التعليل بالمجهول باطل
وهذا شبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحاً فإنه يكتفى بدلالة التميز
ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعلمه بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب
الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال
العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة
وهى المسمى بتخرىج المناط اى تنقيح معلق الشارع الحكم به ومآله الى
التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن
الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة (وبعضهم) ذهب (الى)
ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل
بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثرا ونص
او اجاع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة
اعنى ايراد وصف بوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي فى ذلك
اصلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص (التعليل)
الامناع ولكن لما لم يصح التمييز لا بد من دليل يميز العلة عن سائر الاوصاف
وسياتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل التميز) اى قبل ملاحظة دليل
التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللاً فى الجملة) اى لا يكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللاً عند الخصم ايضا ولو بعبارة غير ما نقول
او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليقه فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعديدا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستحباب ليس بملزوم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع التقيدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقتنا جميعا يجب التعيين في بيع الخنطة بالشعير حيث لم يجز بيع خنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحقيقا من ربوا النسبة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزبلة النقد على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز ٤ تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العمل خلافا للشافعي ٢ وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاطهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اکتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

(بالقاصرة)

٤ لعدم الفائدة في التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفي التقيح هذا ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الاثبات الحكم وفي التلويح ان ازيد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فسرعت للاذمان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم البعث قلنا نختار الثاني لكن الكلام في تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع ان التعقل بالفقه من حيث هو فقيه ما هو غير اثبات الحكم (منه)

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في الاستنباط العلة عندنا التأثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كاسياتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
(بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يفتق اذا ملكه كبن العم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لا يفتق لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجاع
مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
ككتاب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا أدى بعض البديل فنقول اداء بعض البديل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)
اى العلة (بوجوه الاول الاجاع) كالصغر علة لولاية الممل اجاعا فكذا
النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح
فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا
(ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان النفس
لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمرة والمضمرة انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تعنى غناء الفاء وتقع
موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعي يجوز
فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة
الثنية وهي مقتصرة
عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير الحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة فيجوز
عليها اتفاقا (مند)

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا
فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية
بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (براتب) كالفاء في لفظ الراوى نحو سها
فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور بعده (والا)
اي وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترب بالحكم المولى لم يكن هو وانظيره
للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اي على التعليل (دفع الاستبعاد) مثال
العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها واذكر
الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير
البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدر في الجواب كانه قال ان عليه
السلام واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة لتكون صريحا بل مقدره فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو
(حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله
تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والازم العبث
(ومنه) اي من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اي مع الحكم
متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
لشغل القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اي من الايماء (الفرق بين شيئين
في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفراس
سهمان فانه فرق بين الفرس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
(او) ذكر (احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث
وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع ساقية الارث يشعر بان علة المنع
القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهر فان الطهارة علة
جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط
المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فيبيعوا كيف
شتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا تاذكر يورث ظن
العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في آية
السرقه والزنا ولا كون العلة معتدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز
كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة للحكم بان يصح
اضافته اليها ولا تكون نائبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى ابيه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام

لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للتحقوق لا قاطعها (بشرط الملائمة) اي ملائمة العمل للعمل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى صورتين الصغر وفي الاخرى الطواف فالعتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى صورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجاوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان ثبت بنص او اجاع اعتبار) علية (نوعه) اي نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب في نوع الحكم) قيد الجنس بالقرب احترازا عن التأثير لمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها للتأثير هو المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه وازافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كافي حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجاع هو المؤثر والمعتبر لابنص ولا اجاع بل يترتب الحكم على وفقه فقط في صورة فهو الملايم ان يثبت بنص او اجاع اعتبار عنه في جنس الحكم او عكسه او جنسه في جنسه وان لم يثبت فهو القريب الاول من امثلة الملايم كالتلليل بالصغر في حل النكاح على المال في الولاية فان الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجاع (منه) بمعنى المناسبة لا بمعنى التأثير الذى سيجي (منه)

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحروس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فيعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والاقمحيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات (فالنوع في النوع) لى فئال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في التكاح كالكبكر الصغيرة بجماع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تدميته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبيسط والمركب (خمسة عشر) اربعة للبيسط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب امارباعي او ثلاثى او شائى امارباعي فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و زاد البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجد الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما صرح في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يتم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فلا احكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل (فحينئذ لا بد من التمييز بين العلة والشروط) واما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة شرطا مساويا لها فلا يفيضان العلية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب القياس الذى يتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس فالعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كاسبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له (فلا تعليل) اتفاقا (لاشبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن بلا حظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلاف في تعدية النسبية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل الواطاة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب الشقيح بعدم دراية مراده **فصل** (ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذا فهم العوام كالأوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية في الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

٧ وفيه ان الاجاع صار مطارضا للنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا يبع ما ليس عندك فان قلت الاجاع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجاع بعد حياة النبي عليه الصلاة والسلام والجواب النص بخصوص بالسلم قيل الاجاع فيجوز بعده بالاجاع وشرط القرآن في التخصيص الاول (منه)

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخررا كعالي سقط ساجدا (منه)

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلاة وموجبات التحريم (منه)

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهذا تغير لانه لم يتبق السجدة بعينها واجبة في قوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اي ذلك الدليل (اما الاثر) كافي الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا (او الاجاع) ٧ كافي الاستصناع (والضرورة) كافي طهارة الخياض والابر (او القياس الخفي وله) اي القياس الخفي (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره) الثاني (ماظهر صحته وحق فساده) اي اذا نظر اليه بأدنى نظر يرى صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد (ولقياس) الخبي ايضا (قسمان) الاول (ماضعف تأثيره) الثاني (ماظهر فساده وحق صحته واول الاول) اي القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثاني) اي القسم الاول من القياس (وثاني الثاني) اي القسم الثاني من القياس (اولى من ثاني الاول) اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع ٣ قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تؤدي بالركوع كاتؤدي بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالجواز بالاعتذار الحقيقية وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المأمور به سجود مفاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كالاينوب عن السجدة الصلواتية وكالاينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالحكمة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة الصلواتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا) تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقوي) فيكون الاقسام

اربعة (ولا يرجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض)
 بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره)
 اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس
 راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى
 في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
 بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر
 والباطن و) الى (فاسدها و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى
 (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليبا بمعنى
 سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
 على ستة عشر وجها حاصله من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
 في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر
 والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس
 وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
 وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
 والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
 عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد
 الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران)
 من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض
 بينهما) اى بين اخبرى الاستحسان (وبين اخبرى القياس) وهما صحيح
 الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بأن يتحد القياس
 الاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى)
 لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في
 صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
 فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
 صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر
 فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل (تبين صحته
 اقوى من العكس) لان المتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس
 الخفى يعمدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو
 المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعمدى لا الباقية للعدول بها

ع النص يخرج عن
 المبحث ولان دلالة
 النص لا يعارض
 النص ويمكن ان يقال
 على قياس ما تقدم
 التغير بدلالة النص
 والتعليل انما هو في
 الصلاحية بان يقال
 الواجب هو التواضع
 والسجود لله فكذا
 الركوع (منه)

لأن البايع هو المدعى

زيادة الثمن والمشتري

لا يدعى عليه شيئا في

الظاهر

٣ فيكون منكرافي

المعنى وهذا معنى خفي

وفيه ان الاستحسان

كيف يعارض نص

البينة على المدعى

واليمين على من انكر

٤ على خلاف القياس

وفيه ان هذا من الاحاد

فكيف يعارض

المشهور وهو قوله

عليه السلام البينة

الخ

٦ وعند محمد يتعدى

ايضا باعتبار ان كل

واحد منهما يدعى

عقد او ينكر الآخر

٧ اي لان دليل

الاستحسان اما النص

او الاجماع او

الضرورة وهي

اجماع ايضا والقياس

الخفي فلا اعتبار

للقياس في مقابلة هذه

الامور المذكورة

اذ من شرط صحته

عدم الدليل النص

(منه)

عن سنن القياس اللهم الادلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة. مشاله ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب عيب المشتري ٢ فقط قياسا
لانه المنكر وعينه استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣
بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعض القبض فثبوته
بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية
لاتنفي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين
الجلي والخفي لان المعنى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات عيب المنكر بهذه
الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي
الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان
لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال
تخصيص العلة (لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس
لان العلة موجودة وقد تحلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(لعدمها) اي عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة. سور سباع الوحش هو
الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه ولم يوجد ذلك في سباع الطير فاتفق الحكم
بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اي دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لبعينها بيان وجود العلة مع تحلف الحكم)
كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تحلف الحكم عنه في شيء
من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلة المؤثرة
لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه * وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين

التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه تخصيص المال المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اى يجاب عن النقض باربوع طريق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فتمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلائن بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (ومعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة في صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستحاضة فتمنع فى الاستحاضة المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيده التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستحاضة والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لان سلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عند والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل (والتسوية) بينهما فى المعنى الواجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السيلين وغيرها فانه حدث فى السيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان التناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدها (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لانقض
بالاستحاضة فى الفرع
لان ذلك وارد على
الاصل المجمع عليه
ايضا وهو السيلين
(منه)

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقص مانع) من ثبوت الحكم
 (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
 مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيًا
 على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فقهاء الاسلام وتبعه
 المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف
 العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة
 فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول
 بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع
 المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خسة) لان للحكم
 ابتداء وتامًا ودوامًا وكذا للعلة ابتداء وتامًا ولا عبرة فيها للدوام بل
 التام كافٍ لخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع
 الوتر في الرمي في المحسوسات وكسب الحجر في الشرعيات (و) الثاني مانع
 (من تمامها) كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكسب ما لا يملكه وهذان
 ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
 كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكسب الشرط (و) الرابع مانع
 (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكسب الرؤية
 (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعه وامن
 من الموت وكسب العيب (فان قيل) ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
 وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع (قلنا) الحكم
 هو الجرح على وجه يفرض الى القتل لعدم مقاومة المرمى فاندمال مانع
 من تمام الحكم لحصول المقاومة اما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
 فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول
 عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا
 صار طبعًا فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعًا من لزوم الحكم
 ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمي علة للمضى والمضى
 للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزوم الروح (ثم
 عدمها) اى عدم العلة قديكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
 علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدت (او لنقصانه) كالخارج النجس

٩ من لم يقل بتخصيص
 العلة لم يعد مانعًا
 ابتداء الحكم منها
 وعلى هذا كل ما جعله
 الفريق الاول مانعًا
 لثبوت الحكم جعل
 الفريق الثاني مانعًا
 بتمام العلة وعلى هذا
 الاصل يدور الكلام
 بين الفريقين (منه)

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدنه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع ككلا من ذلك (نفي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (في نفس الحججة) بان يقول لانسلم ما ذكرته من الوصف علة اوصالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحججة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمنظرة عشا فهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحججة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اى العلة (في الاصل) بان يقال سلنا ان العلة ما ذكرته اكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبه) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث) فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافى ٧ ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولاوردوله) اى فساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع)

٧ الشافى يوجب
الفرقة في اسلام
احد الزوجين في غير
المدخول بهامن غير
توقف على قضا
القاضى كردة
احدهما

فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس (متعلق بالحلية) للنص على خلافه (تعلييل للمنع (ويرد) أى يجاب عنه (بالظعن في السند) أى سند النص ان كان خبر واحد (ويرد) أيضا (بمنع الظهور) أى ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) أى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك في الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع عليّة الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذا سأل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى عليّة شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصده عدم وقوع الخطب في البحث والافهوا نافع في اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلق (عليّة) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلق بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل عليّة وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليّة الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلق (مانعا في الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به لرد يذبحى ان يورد بالمنع) هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العلق يمنع توجيه هذا الكلام فيذبحى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعينم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعينم التوقف لا يمكن لان العلق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري)
المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و)
تجري ايضا (في علته) اى عملة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شئ
من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون
المعارضة في الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله
بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى
(وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على
النقيضين ﴿فان قيل﴾ في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف
يجتمعان ﴿اجيب﴾ بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض
للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء الازم ﴿اجيب﴾
بانه لا يلزم عند تعابر الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف
ما اذا اتحد الدليل ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون
زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل
ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه
قال ذلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض
(على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن
كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعارض جعل العملة شاهدا له بعد ما كانت
شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه
فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله زيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم
آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى
ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره و آخره الى اوله
كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء
وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول
العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجاما

فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم
المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلاة النقل بالشروع وهو نقيض ما أثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
(والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس
جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما يعنيه
بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نقي
دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة والملفظ لان الاستواء في الاصل
اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعنى صلاة النقل
انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف
على قوله فاما بدليل المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم)
الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالغسل
فتقول المسح فلا يسن تثلثه كافي الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن
لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولا جد
لغيرها من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلقة
الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعالمه
قصور الشفقة للصغر والام يمكن معارضة خالصة بل قلنا فالمعلل أثبت
مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقه في نقض الحكم بتغيير
هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا
النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما)
اى حكما (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نبي اليها زوجها فنكحت
فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما
آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت
فالسبيل الترجيح كاسياتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت يجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما رآنا (وانما نتيجة) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المسائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون الخش فجزاؤها يكون اعظم فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لرجم فالشرع ما وجب فوق جلد المائة الا لرجم فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجدد البكر (والاختراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذلا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كيقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فتقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع ثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي علية) اى علية ما ثبت المعلل علية (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى جمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان
الاسلام ليس من
شرط الاحصان عند
الشافعى حتى لو زنى
الذى الحر الثيب
يرجم (منه)

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعديدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلن فاذا بين علية وصف آخر
احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت
الحكم بعلة شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل
الجنس بالجنس مكمل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفتين وجريان
الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدها يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلن علية وصف
المعارض ايضا قولنا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقيتات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان
قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلن وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعارض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل
منها يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدها ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلن وتثبت
صححة علية وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزمه المعلن) بتعليقه (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلن
بتعليقه (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلن الخ (اما
بصريح عبارته) اى عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل به فالبا

فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجواب بان النزاع ليس في عدم
 المناقاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعترض عبارة
 المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء
 فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض
 لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان
 المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ٦ والسائل يحمله
 على جعله بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يمكن القول
 بالموجب بل بتعيين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلل بتعليقه (ابطال
 ما يتوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب
 التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة
 اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالعصب
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث
 ان يسكت (المعلل (عن (مقدمة) مشهورة) شهرتها (والسائل يسلم)
 المقدمة (المذكورة و يبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم
 ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله
 المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المعيا كالليل يعنى ٩ انها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لدليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل
 لم يرد الامنعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت
 قرينة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء
 فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم
 ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه
 المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القانس في قياسه من
 كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم
 فهو حشوفي القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
 او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
 لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة
 والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم
 القياس فهو حشوفي القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

(حكم)

٦ وقال ليس التكرار
 ثلاث مرات لا يمكن
 القول بالموجب بل
 بتعين الممانعة بان يقال
 لانسلم ان الركنية
 توجب هذا بل
 المسنون في الركن
 التكميل كما في اركان
 الصلاة بالاطالة
 في القرآن والركوع
 والسجود لكن
 الغسل لما استوعب
 المحل لا يمكن تكميله
 الا بالتكرير لان تكميله
 بالايجال يقع في غير
 محل الفرض وفي
 مسح الرأس المحل
 الذى هو الرأس
 متسع يمكن التكميل
 بدون التكرار
 فالاعتراض على
 تقدير الاول قول
 بموجب العلة وعلى
 تقدير الثاني ممانعة
 والتفصيل ان يقال
 ان اردتم بالتثليث
 جعله ثلاثة امثال
 الفرض فمخن قائلون
 به لان الاستيعاب
 تثليث وزيادة وان
 اردتم بالتثليث التكرار
 ثلاث مرات تمنع هذا
 في الاصل (منه)

٩ يعنى ان المعلل يريد

٣ ان الغاية المذكورة
في الآية غاية للفعل
والغاية لا تدخل
تحت المغييا فلا يدخل
الموافق في الفعل
والسائل يريدانها
غاية للاسقاط فلا
تدخل في الاسقاط
فتبقى داخلة في
الفعل فلو صرح
بالقدمة المطوية
لتعين شقها
(منه)

٧ بان يقال التسليط
هو التمكين والتمكين
اثبات الممكنة والمودع
بالايداع اثبت له
الممكنة لانه قرب
المحل وازال المانع
(منه)

٤ بان يقال لو انتقض
فيكون نقصانه
بشوت الحرية بوجه
فلا يشتمل الكتابة
الفسخ وهو خلاف
الاجماع
(منه)

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون التمثالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه
حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة
اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة
(الاولى) وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل
لما منع وصف الجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا
قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فا انكره الخصم احتج الى اثباته ٧ والى الثاني بقوله (او) من علة الى
اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة
لوم لم يمكن دفعهما ببيان الملايعة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة
الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه
بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالمبيع
بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد
الكتابة بل نقضان في الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص
واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى
(كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة
الاولى بالعلة كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وهذا ان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى
رتبة الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد الجيب فينتقل
الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل
صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض
اثبات الحكم فلا يبالي باى دليل كان ونفاء آخرون لانه لما لم يثبت الحكم
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فقليل) بناء على هذا الاختلاف
(قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
حبت قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا)
قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل
الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل

على تليس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب ﴿ تذييب ﴾

عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يتحجج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية (بالحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استحباب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل حكم) نفيًا كان او اثباتًا (ثبت بدليل) يوجب (ثم شك) اى وقع الشك (في بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيه فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (بقاء الشرائع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع بقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا في الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه
كان ملكا للمدعى
ويحكم به على الملك
في الحال (منه)

لدعواه ﴿فان قيل﴾ ان قام الدليل على حجته لزم شمول الوجود والالزام شمول
العدم ﴿اجيب﴾ بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا الى عدم
دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عياره عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره ﴿واعترض﴾ بانه ان اريد عدم الدلالة
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموعة خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم الظن المتبقي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفسد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع ﴿اقول﴾ الجواب ان البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم
اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرايع
بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى
عليه الصلاة والسلام تواتر ثقلها وتواطى جمع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ﴿فان قيل﴾ هذا انما يصح فيما بعد
وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير ﴿قلنا﴾ قد تقرر في مباحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان
النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه
قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء
في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما تمتد الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل عنه ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن والالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
على اربعة اوجه * الاول عند القطع بعدم المعير بحسب او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث
لا يستغنى عن علة
الوجود فكذا الباقي
لا يستغنى عن علة البقاء
ولانسلم انه يمكن في
الدوام علة الوجود
لجواز ان يدوم علة
وجود زيد ولا يدوم
زيد سلما لكن لانسلم
ان دوامه ليس بتجدد
لانه لتضمنه ازمته
متجددة بتجدد (منه)

ويصح اجاعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المعبر بالاجتهاد ويصح لابتداء العذر لاجحة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد * الثالث قبل التأمل في طلب المعبر وهو باطل بالاجاع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلاسؤال وتحرر * الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اي من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اي الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاده) اي ذلك الغير (محقق) في كلامه (بلادليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كاسيائي (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ماسر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تيمما للمقصود فقال (اذاورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفي (فان تساويا) اي الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما او التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لابلذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى) (ففي) معارضة الكتاب الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصوري (على نسخ الاخير) اي كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودها والشارع منزه

٢ ولودفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لا يجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما لارتفعا (منه)

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر
 لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التازيح توهنا التعارض واذا علمنا
 التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص)
 اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد)
 المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى
 السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع
 العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان
 بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها
 لا يتصور لاتحاد النوع ولان الاذى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى
 فيرجم بخلاف المسائل مثلا قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن
 وقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتنا فصرنا الى قوله
 عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءته (و) صير
 (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا)
 اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا)
 كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم مطلقا
 بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي
 فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول
 ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام
 شمس الأئمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما
 بالتحري) كما سيأتى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة
 ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
 السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة
 والسلام صلى صلاة الكسوف كاتصلون ركعة وسجدة وتين ومازوت
 عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين باربع
 وكومات واربع سجعات تعارضتنا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا)
 اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر
 الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كافي سؤر الحجار حيث تعارضت
 الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار اما الاخبار فكما روى
 انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

٦ والاولى ان قوله تعالى خاق لكم ما في الارض جميعا يدل ﴿٢٧﴾ على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص

الخلفة فان الناس لم يتركوا سدئ في زمان من الازمنة قال الله تعالى وان
من امة الاخلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره
المبج المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير
فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخره (عن النافي لما سر) من لزوم تكرار
التغير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلى وعن عيسى
ابن ابان ان النفي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتج الى بيان ضابط
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم
الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين
ينظر ليتين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان
عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح
بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان
يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك
النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى
فالاتبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاتبات
وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاتبات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة ٩ على النفي
(واما في) معارضة (القياس) عطف على قوله في الكتاب
(فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذا لم يدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم
(ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل
فيكون مقيدا في حق العمل وان كان بشرط الآتى (بل) الواجب
على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة
قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يقيمان حجة في اصابة
الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل عليه فيرجح عليه (واما

(الترجيح)

من عمومها ما ليس
بمباح فقد ثبت الاباحة
الشرعية في الكل
وتكرر النسخ حقيقة
وذلك اذا تقدم
الحاضر على المبيح فان
الحاضر رافع الاباحة
الشرعية والمبيح رافع
الحظر فيتكرر النسخ
(منه)

٤ المراد من المثبت
ما ثبت امر عارضا
وبالنسبة ما ينفيه
ويبقى الامر الاول
على ما كان عليه (منه)
٣ بان أخذ الماء من
نهر جار وحفظه
ولم يغب عنه يكون
عارفا بطهارته بدليل
يوجب العلم لا بظاهر
الحال ويحتمل ان
تكون الطهارة بناء
على ظاهر الحال فلا
يكون مثل الاتبات
(منه)

٨ مما يعرف بدليل
يكون اقرب الى
الصدق فتقبل
الشهادة عليه والا
لا تقبل (منه)
٩ وانما يترجح المثبت ٥

الترجيح فهو) في اللغة أثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اى بما لا يقصد المساواة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا تقدر ايقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوى كالترجيح بفقهاءه وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروى كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدها سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما يثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق لقياس على ما لا يوافق له ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالاته الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكرهية والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتها كالمقصودة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

• لانه يعتمد الدليل
بخلاف النافي وكان
اقرب الى الصدق
ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون
النفي (منه)

والاجماع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة علمته فالمحمدة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والشبوتي
من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح
عجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا في الاخير) اعنى
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان
والقياس) اذا الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التأثير اذ العبرة بالتأثير لا بالوضوح والخفا لان القياس انما صار حجة
بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانما لم تصرح بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثاني
قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير
بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا في) صوم (رمضان
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى
تعيين النية (اولى من) قول الشافعي (انه فرض) فيشترط تعيينه
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحجاج بمطاق
النية ونية النفل عنده وتأدى الزكاة عندهبة جميع المال من الفقير او تصدقه
(والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا)
في مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر المسوحات) اولى من قول
الشافعي (انه ركن فيسن تكراره كالغسل) اذ يشهد التأثير المسح في عدم
التكرار اصول كمسح الخف والتميم والجوارب والحجيرة ولا يشهد لتأثير
الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا
الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا
قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف

(وفي)

وفي
) مال
لاز
فيها
تر
فا
اي
بقو
ب
اذا
عد
) بنا
ره
الك
ما
ح
في
الح
بذ
فا
) با
) ما
) د
أ

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف
(كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل
ماليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)
لان المضمضة متكررة وليست بركن * اعلم ان التعاض كما يقع بين الاقيسة
فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبناه) اى سبب الترجيح
(فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى)
اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول
بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير
عما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله تعالى
اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله
(وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلورجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم
رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانقضاء
النية فى بعض العبادة وترجحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة ﴿فان قلت﴾
ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن ﴿قلت﴾ قد اشير
فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
الى وصف تقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم
بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك
فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والافكما ان العبادة
حال الامسك فكذلك الكثرة تذييل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا تكميلا للقصود كذلك ختم بمحج الترجيحات
المقبولة بمحج المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تحفى على الفطن فقال
(وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشلبيعية
(بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين
او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرته
الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها
اى كثرة العلل) لا توجت ترجيحا) ككثرة الآيات والاعخبار (بخلاف) كثرة
(الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاصواف متعددة اذ كل
شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما
لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجرى فيهما
من الطرفين فالشبهه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل
شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه
الفاصلة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى
التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
وصف الطعم بعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل
الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبط منه (راجع على العام عنده)
لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف
يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان
خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما
كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف
العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد
(ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة
قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول
(فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكننه معترف بالولوية
التعدية بالامرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة
البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط
وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى
ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول
(باعتبار)

باعتبار التأثير الثابت بالنص كإفهمنا القدر والجنس من إشارة المماثلة المذكورة فيه فإن هذا من ذلك (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (كثرة الأدلة لان الظن بها أقوى وأبعد عن الغلط) إذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الأقل أسهل) من ترك الأكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الأدلة بإفادة المقصود (جعل الغير) في حقتها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل ﴿فان قيل﴾ أي سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكرتجيج الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوى من الليل ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الأدلة ﴿اجيب﴾ بان السرفيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي رابعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو وهو لا بكل واحد وكثرة الأدلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الأدلة (فلا يرجح) أي لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشتهر) أي ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) أي بنص آخر (وكذا القياس) أي لا يرجح قياس بقياس يوافق في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لان كثرة الأدلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثاني

من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان في مباحث الأدلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق
بالاحكام العسل
والاسباب والشروط
والعلامات فان الحكم
يتعلق بالعلة تعلق
الوجوب والشروط
تعلق الوجود
وبالسبب تعلق
الافضاء والعلامة
تعلق المعرفة فالاحكام
تتعلق بالكل (منه)

ثم بالحكموم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف
وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه * الركن (الاول في الحكم) عرفه
بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه
الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والتقدير الاخير لادخال خطاب المعلوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا في تناول حكم كل
مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال
لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل
والله خلقكم وما تعملون والقصاص فلا يطر د فزيدا لاقتضاء والتخيير اى اقتضاء
الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على العكاسه
والوضع خطاب الشارع بتعلق شىء بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا
او مانعا او غير ذلك فزيدا والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
ما ثبت بالخطاب لاهو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف
(توعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة
والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثره)
اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذى هو
الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الزمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى
في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة
في الدنيا كتفريغ الزمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخروية) اى
الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم
الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الزمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوى او الاخرى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ يعنى ان الخطاب في
اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام ثم
نقل الى ما يقع به
الخطاب وهو ههنا
الكلام النفسى الازلى
واختلف الاصوليون
في تسمية الكلام في
الازل خطبا بافن
ذهب الى ان الخطاب
ما يقصد به افهام من
هو متهيء للفهم
قال لا يسمى الكلام
في الازل خطبا بالانه
لم يقصد به افهام من
هو متهيء للعلم وفسر
الخطاب بالكلام
الموجه للافهام او
بالكلام المقصود منه
افهام من هو متهيء
لفهم ومن ذهب الى
ان الخطاب ما يقصد
به الافهام ولم يقصد به
عن هو متهيء للفهم
فلا يطر د قال يسمى
الكلام في الازل
خطبا بالانه يقصد به
الافهام في الجملة
(منه)

٩ فان صحة العبادة
كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر
في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود
الديني وهو تفريغ
الذمة وان كان يتبعها
الثواب مثلا
٨ فان الوجوب كون
الفعل بحيث لو أتى به
يناب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو
المقصود الاخرى
وهو الثواب بالفعل
والعقاب بالترك وان
كان يتبعه المقصود
الديني كتفريغ
الذمة (منه)
٤ بأن يكون عدم ايصاله
اليه من جهة خلل في
اركانه وشرايطه
(منه)
فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو
الفعل لانفس الحكم
وانما يطلق عليهما
لفظ الحكم لثبوتهما
بخطاب الشرع (منه)

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دينوية وحرمة الخمر على حكمه اخروية ﴿ فان قيل ﴾ ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة ﴿ قلنا ﴾
لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم
المستثنى كما سيجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدينيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفساد والى منعمد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)
وذلك لان المقصود الديني في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة واللينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فيكون الفعل
موصلا الى المقصود الديني كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لا يوصل اليه اصلا يسمى بطالنا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه
وشرايطه الايصال اليه لا ووصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم في المعاملات احكام اخر منها الاتعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرما فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لاناخذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاقد فليتأمل (والثاني) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهي ما شرع ابتداء غير مبنية على اعذار العباد فان كان ايتاؤه راجحا
على تركه عند الشارح بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك
(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة
(واجب و) ان كان ايتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك سنة
ان كان (ذلك الفعل) طريقة مسلوكة في الدين (سلكها الرسول عليه
السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخطفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين
(فنقل) ويسمى مستحبا و مندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله
فان كان ايتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ايتائه (فمع المنع)

من الإتياء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) أي طرفا الإتياء
والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقربنة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصيدان والمجانين ونحو
ذلك (فباح) ﴿فان قلت﴾ جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك ﴿اجيب﴾ بانه
يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولو سلم في الرجحان
والاستواء اشارة الى معنى الثواب ﴿والعقاب﴾ ﴿فان قلت﴾ قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق ﴿اجيب﴾ بانها من
صفاته ايضا اذا لانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم
صفة لفعل المكلف واثر الله ﴿فان قلت﴾ عدم المباح من قبيل الحكم التكليفي غير
صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الإباحة ﴿قلت﴾ ذلك
من باب التغليب ﴿فان قلت﴾ لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تنصف بهذه
الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالعزيمة ﴿قلت﴾ اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها
مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا
في الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب والثاني كون
الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في المقسم اولا وبالذات
ولا يكفي وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه
الى الخاص والعام والمشارك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية
التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها
ليست اولا وبالذات كافي العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية
على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات
الاقسام (فالقرض لازم علما وعملا) اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكروه) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر
(مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقين يوجب الكفر لانه دليل
الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق)

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضاً عملياً كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء ومقدار الرابع في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالاً وفلسقاً (إن استخف باخبار الآحاد) لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة (لأن كان مأولاً) فإنه لا يفسق ولا يضل لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم إن حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله بإذلال أعدائه (وحكمه اللزوم على كل) أي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لأن الجميع إذا تركوا لم يمكن اللزوم على كل لما أجموا بالترك فإن قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقاً نسخاً بل إذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الأصيل بإداء الكفيل والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وإن لم يحصل المقصود من شرعيته) لئلا يحدث بصدوره منه (فرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الإمارة بتكرار الأغراض عما عداها والتوجيه إليه في الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتماً) وقطعاً حتى لا تبرأ ذمته بإداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من أمرين فصاعداً كافي خصال الكفارة) فإن الواجب عندنا أحدها مبهماً وتحقيقه أن الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم وتخفيفه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وإن كان نفسه واحداً جنسياً ومعنى تخفيفه التخفيف في إيقاعه بين المعينات وإن كان الواجب معلوماً كلف بإيقاعه معنياً لكن بتوقف إيقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لا يلزم الإجماع) أي لا عملاً (فهو كالفرض العملي الآفي الفوت) أي فوت الجواز بفوته فإن الواجب ليس مثله في ذلك بل في أن جاحده لا يكفر بل يفسق إن لم يكن مأولاً وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض أيضاً) فيكون أعم من الفرض والواجب بمعنى أن يكون أيتأوه راجحاً على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي أو ظني كقولهم الصلاة

واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضلته وكرمه وبتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم او اهل بلدة عرتبوا وان اصرروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تارة بكرة واخرى اساء (و) الثانية سنة (الزوائد وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مخصصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل ثواب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسمى تاركة) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلامهما يقع فرضا ولا يندم تاركة واحيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن كالتأفلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

(حج)

والسنة على ثلاثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واطب عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تركه مرة او مرتين وفي اتيانه ثواب تركه اساءة وكرهية واعتاب لعقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس تركه شئ والثالثة هي التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكدة وفي تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس (منه)

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار
 لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلاة الوقتية
 ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله
 العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه)
 كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير
 ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء
 وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى
 يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمعنى عن الشرب وقد سبق زيادة
 بسطه فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تزيهى) وهو
 (الى اللحل اقرب) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق
 بينهما من وجهين * الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى
 اكثر من الاول * والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان
 الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى * فان قلت * كيف
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى
 * قلت * المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من
 الجائز ان يستحقق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه
 الرسول عليه الصلاة والسلام بسبب كمال شفقتة لامته العصاة اللهم
 لا تجعلنا من المحرومين من شفاعتة (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام
 عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن)
 لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض
 (و) القسم (الثانى رخصة ٩ وهى ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى)
 انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدها حق
 بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز) يطلق عليهما اسم الرخصة
 مجازا لكن (احدها اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من
 الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة
 فحقيقة والافتحاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق
 بكونها رخصة والافتحاز والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمي ما يعتبر
 فيه اولا بالذات
 المقصد الاخرية
 هو ان لا يكون
 حكما اصليا بل
 يكون مبنيا على
 اعذار العباد فسمى
 رخصة ويقابلها
 العزيمة فحرمة اجراء
 كلمة الكفر على
 اللسان عزيمة لانه
 حكم اصلى وباصلا
 للمكروه رخصة لانه
 غير اصلى بل هو
 مبنى على اعذار
 العباد (منه)

الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والافغيره (اما الاول فاستبيح مع قيام المحرم والحرمه) ﴿فان قيل﴾ يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحه في شئ واحد ﴿اجيب﴾ بان معنى الاستباحه ههنا ان يعامل معامله المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العفو (كاجراء المكره كلمه الكفر على اللسان وقلبه مطمئن الايمان) وكافطار المكره في رمضان وجنابته على الاحرام وعلى اطلاق مال الغير وسائر الحقوق المحرمه كالذلاله على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا بصورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانتكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة ظنراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل نفسه حسبه في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهد على طمع الظفر على الاعداء او النكايه والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسهه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه اتى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فاستبيح مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحه ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينا في حكمه الآتى ﴿فان قيل﴾ المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الاول دون الثاني ﴿قلنا﴾ العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيتمله بخلاف ادلة الوجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لم اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة

فيدان الحرام ممنوع
التعرض وهذا ليس
ممنوع التعرض فلا
يكون حراما وهذا
ليس الا فرق لفظي
(منه)

اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
 حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
 ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة
 كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فوات كان آثما لتفويت نفسه
 بمشركته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
 على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
 الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجروا
 كما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم
 لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة حكما اصليا في حق
 المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع
 المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
 الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة
 مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فأوضح عنا)
 اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه
 اى يحبس من الحراك جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط
 قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم
 من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء
 الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة
 فن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
 شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا
 والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
 الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
 (فما سقط عنا) مع مشروعيتها لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض
 الامة مع المشروعية لبعض آخر فن حيث انه سقط كان مجازا ومن
 حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
 فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم)
 فانه بيع والاحل في البيع ان يلاقى الاعيان لتهيئه عليه الصلاة والسلام
 عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكان الحر والميتة للضطر
 والمكروه) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على النفس
 حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم
 بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاً ويعذر بالجهل كذا ذكره
 الامام الاسيبجاني * قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
 تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي
 ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل * اقول * فيه
 بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بنهينا كما سبق فالصواب ان
 يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت
 التحريم في حالة الاحتيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقية في حالة الضرورة
 على ما كانت عليه * فان قيل * استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
 الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكرهه وقلبه
 مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته * اجيب * بانه ليس استثناء
 من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
 فعليهم غضب من الله الا من اكرهه فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
 على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الحر
 لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراب الخبيث ولا صيانة للبعض
 عند قوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا قاتم
 المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنقل اساءة وترك
 القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لرسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام
 ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصديق بما لا يحتمل
 التمليك اصلا وان كان بمن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو
 القصاص او هبته او تصدقه او تمليكك من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته
 اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد
 مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد
 من العبد فن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
 ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة
 وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة
 المضطر فبالنص
 للاستثناء واما في
 المكروه فلان فيه نوع
 اضطرار اذا كان
 ملجأ اذ فيه خوف
 تلف النفس كحالة
 الخمصة فيكون
 داخلا تحت النص
 بدلالة اوبان بدلالة
 النص ان اقتصر
 الاضطرار بالخمصة
 لما فيه من الخوف
 المذكور ايضا والله
 اعلم (منه)

فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الإقامة بمشقة الافراد فصار الصوم اولى لاصالته ﴿فان قيل﴾ اكمال
الصلاة ان كان اشق فتوايه اكثر فيفيد التخيير ﴿اجيب﴾ بان الثواب
الذي يكون اداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كافي المسح على
الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان
الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت
مسترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى
حكم هذا القدم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعية فيه)
وقد بينا ذلك في الصور المذكورة ﴿فان قيل﴾ قد صرح الفقهاء بأن من رأى
المسح ولم يسمع آخذا بالعزيمة ثاب ولا ثواب في غير المشروع ﴿قلنا﴾ العزيمة
لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزح والغسل (واما
الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه
نوع خفأ عرفه فقال (فائر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول
صفته) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفي
(فالتعلق) اى الشئ الذي تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو
الحكم التكليفي (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه)
اى في الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثر فيه (فان اوصل) المتعلق
(اليه) اى الى الآخر (في الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه
(فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط
والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على
وجوده (فعلمة * اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل في قوامه فيكون
جزأه وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يتقوم به الشئ لصدقه على المحل
(وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى
يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك
المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا
ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء
ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لانعنى بالزائد ما يكون
خارجا عن الشيء بحيث لا يتفق الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا يتفق بانتفائه حكم
ذلك الشيء فعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يتفق حكم المركب
بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى
اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاتفاق في الايمان) فانه كقيمة معتبرة
في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى
يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل في المركب منه ومن
الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان
على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى
ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهى لغة الغير كالمرض
لا يقال المريض قد يولد مريضا ايضا لاننا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي
سمى بهما العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من
الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فايضاف اليه وجوب
الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف
اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخلت العلة
الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة
للمعول بالزمان كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز الخلف لما صح
الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وبطل غرض الشارع من وضع
العلل للاحكام (ومنهما) فرق بينهما و (جوز التراخي) اى تراخي الحكم
عن العلة * اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعول
يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا
لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة
منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنا متطاولا كفسخ البيع
والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

(فانها)

قيل ان القول
بالتقارن يمنع اداء
النصاب الى الفقير
لتقارن الغناء لاداء
قنا الغناء بدوام
اليد والمال يصير
زكاة تأسيدا لليد
لمعرفت ان الصدقة
تقع اولاً في كيف
الرحمن فالمقارنة
ممنوعة (منه)

فالهاعرض لايبقى زمانين فلولم يكن الفعل معالزم وجود المعلول بلاعلة
 وخلق العلة عن المعلول قلنا اولابعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل
 النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
 معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم * وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
 اعيانا لاعراضا * وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له
 لوجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولوسلم ان مورد
 الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما
 وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير
 ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة
 اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد
 الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى
 وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى للحكم هذا
 تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه)
 اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى) الحكم (عنهما) اى عن
 العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
 (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة
 (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل
 بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا
 جنس تحت انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبي فعلى الاول اما ان يستند
 الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
 فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس
 اعنى علة اسما ومعنى لاحكما اولى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب
 وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى
 وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة
 بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى
 حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة
 (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعنى باعتاق
 المشتري موقوفا لا كقبل البيع ويحدث به من خلف لا يبيع لاحكما لتراخيه
 الى اجازة المالك وعندها تبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

المتصلة والمنفصلة لاقتصر فيظهر كونه علة لاسبيا اذ السبب لا يستند اليه الحكم ﴿فان قيل﴾ هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع ﴿قلنا﴾ ذلك الخلاف في العلة المستنظمة لا الوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ يدخل على السبب لاستلزامه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذ ازال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر لان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (مرض الموت) فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وسحر المريض عن التسرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحابة ومؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لتراخي الآلام المفضى الى الموت صصار بمنزلة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه مرض الموت بعينه (والرمي) المفضى اليه بواسطة المضى في الهواء والنفوذ في المرى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتركبة عند الامام) ابى حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع لانها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم القصاص فله شبهة تحلل قضاء القاضى وقالوا التركبة ثناء ليس يتعد ولا ضمان الا بالتعدى ولذا لا ضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كلايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر والاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلاة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزوه مجرد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشييه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجارة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانهما تتعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقة آنفاً (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا تضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف الغناء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف الغناء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل ليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان الغناء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٧ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصاته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء حكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعق لكن شري القريب وملكه وضع شرعاه ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط بنفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كما خرج فيها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعق فايهما تأخر كان علة لذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العقق اما القربة فلانها مؤثرة في الصلوة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاها اولى واما الملك فلان ملك العقق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العقق لما كان من احدها ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اي لو كان النصاب

سببا حقيقيا لم يجز

الاداء لانه قبل العلة

(منه)

٤ جواب عما يقال

اضافته اليها غير

كافية بل لا بد من

وضعها له ولا وضع

هنا لا بين الشري

والعق ولا بين الملك

والعق كالا وضع

بين الشري وملك

المتعة (منه)

للعق الكل لاكل واحد فان الموضوع للعق شرعا ملك القريب لامطاق
 الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشري الثابت قرابته فالشترى معق حتى
 يصح نية الكفارة عند الشري لا بعده اذ لا يتراخي الحكم عنه واما تأخر
 القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه
 فان دعى معق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
 بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما علة (اسما وحكما)
 لامعنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعوا اليه كالسفر المطلق
 والمرض المشق لرخصتهما والنوم الموجب لاسترخاء المفصل للحدث
 ودواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح
 لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع
 الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع
 والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المشقة
 وخروج النجس والوطى وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم
 (القائم مقام المدلول) كالخبر عن الحبة والبغض فى ان احببتى او ابغضتني
 فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها
 فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي
 لامعنى لان المؤثر هو الحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقضى
 لاقامة الداعى مقام المدعوا اليه اقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة
 (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كفى النوم والنكاح
 والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة
 العلة مع امكانه كفى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كفى العبادات
 ودواعى الوطى فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط
 على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
 بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع
 الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
 (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفاله شبهة العلة (كما حدو صفين
 تركبت منهما العلة) كتركب علة الربو من القدر والجنس عندنا والعقود من
 الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لانه عدخلا فى التأثير لكونه
 مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه
 وهو قريب احدها
 فانه يعق عليه ولا
 يغرم لشريكه قلت
 الملك ههنا آخر
 الوصفين وجودا
 وقد حصل لابن صغره
 فلا يضاف الى
 الضمان (منه)

هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت بدربوا النسبة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعر وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم هو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يقضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصفه له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعتراض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كاسمى امثله لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطاح للمعنيين فاشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بالوضع له وتأثيره وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل ما دل السمع على كونه معر للحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سند كرم من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلاهما او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه ما فى الحال او فى المال والثاني سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما على اول والثاني سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوعه والا كان علة او ثبت بعده بالاتراخ فسبب

في حكم العلة وان ثبت عندهم التراخي اوبه غير موضوع لتخلل لم يوضع له
فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقي
وهو طريق الحكم بلا انضيايف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانضيايف (وبلا تعقل التأثير في الحكم) كما
يعقل في سائر اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واخرج بقوله بلا انضيايف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضيايف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لاعلة وبقوله
وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته
فيها اما الحقيقة ففي السبب الذى في حكم العلة والذى له شبهة العلة اما
الاول فلانضيايف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كاسيحيء تحقيقه واما الثانى فلانضيايف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجود العلة ظاهرا
ككفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المفضى يتوسط
عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة القود ووضع
الحجر واشراح الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
واما الشبهة ففي المجازى لان شبهة العلة المآلية تقتضى شبهة التأثير بلا مربية
وسياتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب
الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب) فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
في الغنمية الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم
دل على الصيد لان ازالة الامن جنسية في حقه لالتزامه اياه فدلالته
مباشرة لاسبب كودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الادللة
في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما اخذه فارس له اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم
لانه كالادل على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استغنسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صيبا سالا ليمسكه له) اى للدافع
 (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما
 اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
 في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض
 ثمرتها لتأكل) انت (اولئاكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ
 باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثانى فلا ينقطع
 الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما
 اذ الدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
 فتعذر الترجيح واما اذا قال لاكل فيضمن عاقبته لانه صار مستعملا له
 بمنزلة الآلة فتلغفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص
 والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
 المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسبيا (وحكمه ان يضاف
 اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
 (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف
 فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلغف فيضاف
 ماتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالتقصاص
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ونحوها) كسحق الزرق وفيه
 مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
 فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة لعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم
 التقصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب
 (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي) ككونه
 ايجادا لشرط العلة (او ثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع
 لمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
 عنده على صحة التراخي (كخمر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه
 طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لاثبوتابه ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير موضوع لتمثال لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة بالتمتع) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يعرم الصغيرة نصف صداقتها ثم يرجع على الكبيرة ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعد فلا يرجع فالارضاع ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح تمثال ثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشرط التي في حكم العلة واجب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا اوسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كافي كونه سببا وعلة بالاعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخال في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشى دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية والافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كافي القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكتملة عليها (كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة) صفة الكل فان كل واحدا اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزء)

(يكون)

الحال لم يجوز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث
لانه اداء قيل وجود
السبب وجوزنا
التعليق بالملك في
الطلاق والعتاق لان
المعلق ليس بسبب في
الحال ولا يحتاج الى
الحل عند التعلق
خلافاً للشافعي
لانها سببان في معنى
العلة هذه (منه)
حتى وجب على
الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة
حال هلاكها ولو لم
يكن لها شوت بوجه
لما صحت هذه
الاحكام كما لا تصح
قبل القبض وايضا
ان الغاصب اذا باع
المفصوب فضمنه
المالك قيمته جازيعة
فيكون للقيمة شبهة
الثبوت (منه)
هذه عمرة الخلاف
فقدنا يبطله وعندنا
لا وصورة النزاع
ما اذا قال لامرأته ان
دخلت الدر فانت
طالق ثلاثاً ثم طلقها

يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لاحققي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الاعند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى
هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المفصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتلذد
بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البرخوف لزوم الكفارة والجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
الفوات حيث لم يثبت من وجه كان عرضية الثبوت فكذا سببه ليكون
المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كلابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل
فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتبخيز الثلاث يبطل التعليق) اي
تمليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (جهاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا فرض الشيء غيره
فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اي حينئذ لا يبطل تبخيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة
بتزوجها فيقع لوتزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتدائه المحل ببقاؤه

وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها
ثلاثا قلنا ما امر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح متمنعة لان ملك النكاح علة
ملك الطلاق وصحته وليس لشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافي لها زوال
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز
التعليق) للطلاق والعناق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمال قبل الخنث) لجواز التعميل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولان المعلق
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر
وجزاء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق غدا **واجيب** بان التعليق عين وهو لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها ثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانه الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير
اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

٩ آخر ودخل بهائم
عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا
وعندز فرتطلق (منه)
يعني ان تزوجتك فانت
طالق يقتضى ان لا
يكون المحل ثابتا في
المحال لان التعليق
ابدا لا يكون الا لامر
مستوجده (منه)
مثلا الطلاق المعلق
بالتزوج هو متمتع
الثبوت في الحال لانه
قبل وجود علمته وهو
النكاح فيتمتع شبهة
ثبوته ايضا بخلاف
المعلق بغيره اذ لا مانع
فيه عن شبهة الثبوت
فيستدعى محلا بخلاف
الاول فافترقا (منه)

ومفضيا اليه ﴿واعترض عليه﴾ بأنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق ﴿واجب﴾ بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وأحلل التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (واعلم ان الكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدده بكلمة اعلم تنيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا اننا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للكل والقول للقبض والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدايته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد للوجود الصانع او وحدايته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبي عن جميع الكمالات وينبي جميع النقايس (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الابحجر شرعي

٧ اى جميع الاحكام
وهذا اختيار الشيخ
ابى مبصور الماتريدى
وقال جمهور الاشمري
للعقوبات وحقوق
العباد اسباب يضاف
وجوبها اليها فاما
العبادات فلا يضاف
وجوبها الى الله
تعالى وخطابه واما
العقوبات فلانها
اجزئية الافعال
المحظورة فيضاف
اليها واما المعاملات
فلانها انما تحصل
بكسب العبد فيضاف
اليه (منه)

وذلك في الايمان محال لانه لا يَحْتَمِلُ عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)
 الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فافكره على السكوت
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (للاصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
 الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
 هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
 واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى
 مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى
 الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على
 هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر
 باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
 التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتقارب الرغبات في كل فصل
 الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال
 الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب
 لا بتكرر الشرط (و) السبب (لالصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه
 (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت
 (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (ويلى عليه)
 اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن
 الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم
 يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد
 لا مال له فلا يكف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب ﴿واعترض عليه﴾ بان العبد من حيث
 انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالسيئة فيما ملك عليه فعلى
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
 على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا تقول في الصبي
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ادوا عن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليكم دال
 على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقائه يقال مائه يمونه اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قديضا الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة) ليساسبين اذلا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كفى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذلا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منها هو الارض النامية لانها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤمنة فيها معنى العباداة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعييد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء والكفار فوجب الخراج لهم ليتكفروا من اقامة النصره والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصره على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العباداة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لمافيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للدالة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اول فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة * واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فواجه تخصيصها بالخراج * اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كافي الزكاة (ولذا) اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب (للمطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحديث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضع من غير وجوب كالتوضؤ قبل وقت الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعبر في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس الحدث سبباً لان سبب الشئ ما يفضى اليه وبلاعه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (لحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل واحر دأثر بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها ٢ من معنى العادة والعقوبة تكون احراً دأثراً بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حرماً محضاً (و) السبب (لشرعية المعاملات بقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والشكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مسرجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقاً بها كانت هي سبباً للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء واقتناره اليها سبب لشرعيتها فيصلح سبباً لها (منه)

٢ لانها تتأدى بالصوم والتحرير والصدقة وهي عبادة تجب فيها النية (منه)

وهذا يخالف لما ذكر
 في شرح المعنى
 للسراج ولا تفاوت
 في تحقيق الجناية على
 الصوم بالافطار
 الذي يلاقى فعل نفسه
 المملوك له بين الافطار
 بالحلال والحرام كالربا
 وشرب الخمر ونظر
 فيه المنصور القاآنى
 بانه ينتقض بالقتل العمد
 لانه يلاقى فعل نفسه
 المملوك به (منه)
 ويقصد التأويل ما
 وقع في تفسير النيسير
 ان هذه الآية في نهاية
 القصر وهو ترك
 الشرط من الصلاة
 وترك الركوع
 والسجود والقيام
 بالإيماء على الراحلة
 وذلك مقصور على
 حالة الخوف في السفر
 (منه)

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
 ثم يحتاج لتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
 وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
 والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
 الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويفضبه على من يزاحه فيقع
 الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب
 (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح
 ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالمالك في البيع والحل
 في النكاح والحرمه في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
 فسببها الاعمال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب
 والقبول مثلا فالخصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
 ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
 وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
 المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط
 فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك
 وشرضا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه
 ثبوته وحصوله لا وجوده فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجود
 فان الموقوف ثمة ثبوت الوجود ايضا لانفسه (بالآثار) في ذلك الشيء
 خرج به العلة (و لا فضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط
 (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم
 اليه كافي العلة (او الافضاء) اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به
 السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او توقف
 انعقاد علية) اي الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط
 المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم
 الشرع حتى لا يصبح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (و) الا عند
 تعذره مثل (الطهارة للصلاة و) الثاني (جعلي) يعتبره المكلف ويعلق
 عليه تصرفاته (كما بكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)
 نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اي كلمته بان يبدل الكلام على
 التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى
 ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة
 (يختص بغير المعين) لان الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
 الشرط صيغة فانه يجرى في المعين وغيره (واما) شرط (في حكم العلة وهو
 مالا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كخبر البئر)
 في الطريق او في ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مائع (وقطع جبل
 القنديل) فان كلامها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
 لان السقوط والسيلان والثقل طبع لاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
 فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط ولكنه
 مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
 الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه)
 فان ذلك كاف والاشهاد لاحتمال الاثبات ان انكر كما في الشفعة
 (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع بمانع بل امور
 ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك
 بالسقوط في ذلك الموضوع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
 مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (في حكم
 السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقي (اعترض بينه وبين
 الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذا لاختيار فيه (غير
 منسوب اليه) خرج به ما اذا وقع باب القفص على وجه نهر الطائر فخرج
 فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد)
 حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض
 متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه
 وبين الحكم فيكون متقدما لاحتماله فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
 الذى هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة
 ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
 واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فاعلم يضمن بناء على ان امره استعمال
 للعبد وهو غضب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (اقفص او) باب (اصطلب)
 حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلامها في حكم السبب
 ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
 صورة العلة انما هي في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة

في الصلاة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلامها شرط
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب
 فوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة
 للتوقف عليه في الجملة (لاحكاما) اى لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
 عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
 الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
 وهى في نكاحه طلقت اتفقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
 احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفقا وان ابانها فدخلت
 احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطاق عندنا خلافا لفرلان اشتراط
 الملك حال وجود معنى الشرط اتما هو لصحة وجود الجزاء للصحة وجود
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والبقاء
 اليمين لان محلها الزمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى
 لانه حال نزول الجزاء المقتضى الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
 ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة
 (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج
 الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
 فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق
 صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فتوقف تحقق
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه
 مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلى (كالولادة) المظهرة للعلوق
 الذى هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه) اى التسبب (بشهادة القابلة بها)
 اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حمل ظاهر او فراش قائم او اقرار
 من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
 ثابت النسب من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لان ابنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل واحرأن بخلاف مالو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للارجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملازم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجود الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشراط محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالعلة الشرعية) فانها امارات لاعمال حقيقة كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلة الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحجثيات

الركن الثانى

من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوها هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلاثة (وكان)

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان
 يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى الاستحسان المدح) في الدنيا (والثواب)
 في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
 اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب)
 في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم
 ليس حاكما لهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب
 من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
 فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى
 التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم
 لترك الواجب فاذا اتقى اللزوم اتقى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد
 بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعبر في مفهوم الواجب
 لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الديوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
 التعذيب الاخرى ففيه لا ينافي استحقاقه) المعبر في مفهوم الواجب
 فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
 العقوب كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
 بل كان العقل وكانا ذاتين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما اختلفا)
 اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
 عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
 باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما اختلف (كقافي)
 صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
 قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
 هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا
 من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
 حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
 الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى
 الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
 (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بدائى
 كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى
 (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لاي معنى انه لافائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء
 وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى
 المأمورية والمنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله
 تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية
 فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبین في البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء
 ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
 الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان)
 مركز في الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
 بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبلغ فيه غير المليون حتى
 يستجيبون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
 ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك
 (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى
 المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة
 وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعبادات ولا نزاع
 في ذلك فيبطل قولهم بانها نعى بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
 الذم وبالتبعية خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
 والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
 المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله
 (ولان من) كان له غرض من الاغراض (استوى في) تحصيل (غرضه
 الصدق والكذب ومن قدر على الانتقاذ) اى انتقاذ شخص اشرف
 على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول
 (الصدق و) يختار الثانى (الانتقاذ وما هو) اى اختيارها ذلك
 (الاحسنهما) اى الصدق والانتقاذ (عقلا قلنا) لان سلم انه ليس الاحسنهما
 عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصح) اى انسب لمصلحة
 العالم ووفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
 غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق
 ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا
 بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلان سلم ايشار الصدق قطعا
 وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) هو اختيار الانقاذ (اليق برقة
 الحنسية) الجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك الحالة لنفسه فيجرحه
 استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق
 غيره وبالجملة لانسلم ان اشارة الصديق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
 الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع
 فيه بل الامر آخر واما الالتزامان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه)
 اي لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف)
 ايضا (شرعيا فلزم الحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال
 في جواب النظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على لان ترك
 غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذلا وجوب الا بالشرع
 ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول
 الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما
 جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (اجيب بانه مشترك الالتزام)
 وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجالا حيث دل على نفي
 ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول لا انظر
 مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات
 وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
 ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا ﴿فان قيل﴾ بل هي من النظريات
 الجلية التي يثبت لها العاقل بادنى التفات او اصغاه الى ما يذكره الشارع
 من المقدمات ﴿قلنا﴾ لو سلم انه لا يلتفت ولا يصغى ولا يلزم الافحام و اشار
 الى الحلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف
 على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر يتوقف على وجوب
 النظر وثبوت الشرع في نفس الامر على علمه بذلك والمتوقف على
 النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس
 الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم
 بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي
 الثبوت العلم به لم يصح قوله يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه
 لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم
 بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
 صج جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
 قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه
 حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك
 ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجودهما ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
 ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
 لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به
 حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
 على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لا دراهم فانك اذا تأملت ان دعواى
 وان كانت خيرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
 خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها
 فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهراسر لا ضرر فيه
 لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
 ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه
 يحكمه به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام و اشار
 الى طريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لو لاه) اى لولا
 كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو
 (ان لا يقبح منه تعالى شىء قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا
 (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة
 والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شىء)
 من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
 فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى في العبد وهو
 (ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب
 عليه عاجلا و آجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجب) عن الاول
 من قبل الاعتراف (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة
 (وان جز منا بعد منهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
 عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح)
 عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى
 بالمتنبى و كاستنفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الالكاذب صادقا وانتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
 المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
 من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (وتحج) معاشر الخنفة
 (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
 (لم يفيد الحاكمة) للعقل والموجبة له كما هو مقصودهم وانما يفيدان حسن
 بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لانكره (والختار)
 عند علمائنا الخنفة وهو الحق المتوسط بين الافراط والنقريط (ان الحاكم
 في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك (هو الشرع)
 اى الشارع لا للعقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
 لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضىء بالطريق
 الذى مبدؤه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة
 لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل
 آلة اعطيت لسرك العبودية لا لتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس
 من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل
 آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
 يعملون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الاظم وقريب من الاشراك
 وشار الى الثاني بقوله (ولا ينك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
 هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة
 الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
 والمغلوب في مقابلة الغالب كعدم فعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
 الغالب ﴿فان قيل﴾ لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
 العلة واللازم باطل * اما الملازمة فلان العلة ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
 بحكم العقل لم يعتبر بالعلة فلم تجز نسبة الاحكام اليها * واما بطلان اللازم
 فاصحة القياس بالاتفاق ﴿قلنا﴾ تلك النسبة ليست لكون العقل علة
 موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
 حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العال وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
 تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبيننا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلاق
 الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذى يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق
النبي عليه الصلاة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله
تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتماد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها
ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذى
هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فالانها ليست بضرورة بل نظرية
ولامعنى للنظرى الاما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فملا يلزم
التكليف بالحال واما عقليته فلانبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله
واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت
المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما ثبت عنده
بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو وجب النظر
فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت
حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقيح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى
اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر
كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكاف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعون العقل موجبا بنفسه
وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح
ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية
(ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهر
الجيل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتد اكرافا ولا يمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل ادراك زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانى عشرة اوسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلمين) ابوين (مسلمين) فاذا لم يرتد من عن زوجها واما اذا بانفت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عفلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولامه در كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل التارك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (وهو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالف لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر في الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحججة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعيركم ما ينذركم فيه من تذكروا وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد أدى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها * فاقول وباللغة التوفيق وببيده مقاليد التحقيق * المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح * الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع * الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة * الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين * الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشرائع * واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهوان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا بين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدر كهما لما ونج على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآيات لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

الركن الثالث

من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(والنوع)

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبديل المتلفات) ونحوه من بدل المنصوب والدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزناء عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد ازجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لايجرى فيه الارث ولايسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لايقام عليه الا احد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجبرى فيه العفو والارث ولايجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماعا فيه والثاني غالب (كالتقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات للحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عند الاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع ثمانية) بحكم الاستبراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لايتناها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملتصبا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لايتنافى كونها في نفسها ماله اصل وملتحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجبى ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايان معناه اللغوى وانما الاختصاص في مؤمن به فعنى التصديق هو الذى يعبر عنه في الفارسية « بكرويدن وراست كوى داشتن » وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يدعوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فيسقط الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيًا لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرًا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قرينة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى احدى من الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرًا للنفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلاص فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروع الكفاية وما تقدم من فروع الايمان (وزوائد

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة القطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشترط النية في اداؤها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنمين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في اداؤها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شىء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الاجزئية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (لم تجب) الكفارة (على المسبب) كخاف البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التالف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا ثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (القطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطيء

والناسى وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان
من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعل انها ملحقة بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم
بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق
الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة
اخماسه للغنائم امتنانا واستيق الخمس حقاله لاحقا لزمنا اداؤه طاعة
وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المنعم الى الغائبين
والى آباؤهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة (و) السابع
(عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع
الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله
تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقاله تعالى
بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقه والشرب فانها شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنابات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
(الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه
حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه
بجنيته حيث حرم مع علة الاستحتماق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له
في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر
وانتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محذور ولا في القتل
بالسبب بأن حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع ﴿ فان قيل ﴾ قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن
قتل مورثه خطأ ﴿ قلنا ﴾ البالغ الخطأ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه
في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار (المجرد) خلفاً
 أى قائماً مقام الأصل (فى) اجزاء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفاً
 عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغائمين) خلفاعنه (اذا
 عدما) اى الابوان مثلاً اذا سبى صبي فان اسلم بنفسه مع كونه عاقلاً
 فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
 الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
 فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصى عليه ويدفن
 فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه)
 اى التيمم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
 وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غصلاً فامسوا بآبائكم من الماء
 الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه
 على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فتجاوز قبل الوقت
 واداء الفرائض بتيمم واحد) بتحقيقه انه ان جعل التراب خلفاً عن الماء
 فتحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والامكان
 خلفاً وان جعل التيمم خلفاً عن التوضى فتحكم التوضى اباحة الدخول
 فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا
 التيمم اذ لو كان خلفاً فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلاف الشافعى)
 فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
 الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
 لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
 فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
 (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقاً
 اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآية بمعنى ان
 التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
 التراب ملوثاً فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
 حكيمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله عليه الصلاة
 والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤد ذلك فان قيل
 لو كانت الخلفية فى الآلة لا تقترن الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الامس **اجيب** بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يري ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندها (امامة التيمم للمتوضئ) اذ لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لـ محمد و زفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم كـ اقتداء التيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليعتقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (العارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة لبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

الركن الرابع

من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف فوقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشيء فعلاً او منفعلاً والنفس هي النفس الناطقة السماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات

(وترتيبها)

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة والنفس فيها عقلا هيولانيا تشبهها بالميولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تحشم كسب جديد سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة والعقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لا متفادا هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كانت النفس الفاضلة عليه اكل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبها بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة هى مراكب للقوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد ومعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهورأس الجبل (مكلفاً بالايمان) حتى ان لم يعتقد اكرافاً ولا ايماناً يمدبان فى الآخرة (و) مكلفاً باتيان (فروعه تفصيلاً فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فمحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجاباً فيما لا تدرك) قالوا ما لا تدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالخطر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كفى الشاهد ﴿ واجب ﴾ بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فباح كالاستغلال بجمادى الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته ﴿ واجب ﴾ بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايعة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة اذا لامنع فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لاعقلاً وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطراً واباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعري فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قائله) اى الثانى لان اباحه دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعدما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل اماتته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بهايصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ﴿ فان قيل ﴾ هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهولانى ﴿ قلنا ﴾ العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اخص بقبول الامانة المفروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين. والعقل بمنزلة الشرط ﴿ فان قيل ﴾ فلى هذا لا يبق لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى ﴿ اجيب ﴾ بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جموله بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهوى

اهل الشئ من كان
قادر اهل ذلك الشئ
فلا اهلية هي القدرة
لكن بمعنى سلامة
العقل والبدن واما
حقيقة القدرة فانها مع
الفعل والتكليف قبله
(منه)

للافتصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اي لوجوب الحقوق (له)
 كلارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا
 لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اي بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما)
 اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
 اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما
 لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل
 (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اي
 كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لافلا (فيجب عليه) اي على الصبي
 (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر
 لا ينافي عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة
 فان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه
 المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة)
 نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب
 على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
 على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس
 الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لم تجب
 بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة
 تسقط بمضى المدة اذالم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض
 تصير ديننا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي
 (فلا تحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
 التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على
 النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اي لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص
 (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة
 بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه
 عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة
 والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه
 فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه
 (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة
 او بهما كاللحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم
 حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذا العبادة فعل يحصل

بمخالف العبادات فان
 المقصود منها الاداء
 باختيار فلا يثبت في
 حقه (منه)

عن اختيار على سبيل التنظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالحودود فانها لا تجب عليه كالا يجب ما هو عقوبة من حقوق
 العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كاسبق (واختلف
 في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس
 باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء
 بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما
 هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة تبني عليهما
 صحة الاداء وكاملة تبني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء
 القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرته كذلك) اي القاصرة بالقاصرة
 والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة
 تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان
 في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما
 شيئا فشيئا بنحاق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
 فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل
 او احدهما كافي الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد
 البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع
 بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
 الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بنا لانه يخرج
 في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله
 تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره
 حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر
 عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
 يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام
 الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
 تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم يقاه النقصان
 بعد هذا الحد ساقطي اعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من
 القدرة (انواع) لانهما احقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن
 لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال
 (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالايان او) كان (قيحا
 لا يحتمله) اي غير القبيح (كالكفر وما بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم
 (صنع) من الصبي (باللزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه
 نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحنجبر عنه وانما الضرر من جهه لزوم
 الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
 والاغناء والاكرام واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه ﴿فان قيل﴾
 نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة ﴿اجيب﴾ باننا لانسلم انهما
 مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فبما من ثمرات
 الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو
 لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف
 من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا
 كان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه
 ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
 الذى يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عني عنه
 وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق
 رب الارباب (فيعتبر رده) اي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق
 احكام الآخرة فاتفقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به
 شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم
 لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
 ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل
 بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اي من الصبي وان
 لم يأذن الولى وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه) وعمل واجب الاجر
 استحسنانا) لاقياسا لبطالان العقد وجه الاستحسان ان عدم الضمة كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف
 العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب
 بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اى الصبي
 المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم
 الغنمية (ويصح تصرفه وكبلا) اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل
 الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتعبئة قال الله تعالى وابتلوا
 النبى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
 الوكالة عهدة برجع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة
 ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولى
 فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (وان) كان (ضرا)
 عطف على ان نفع اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة
 والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة
 المرهقة شرعا وعرفا (اوباشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز
 ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهى حق العبد
 وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان
 الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملى في الغالب
 فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا وبقرضه
 مال اليتيم ويكون البديل مأمون التلغ باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته
 على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على
 استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع
 والضرر كالبيع او الشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار
 خروج البديل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر وليس كذلك لانه
 (صح برأى الولى) لان الصبي اهل لحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه
 لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريه اياه ويملك الاجرة
 اذا آجر عينه (ثم هذا) اى الصبي اذا تصرف برأى الولى فيما تردد
 بينهما (كالبائع) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

برأى الولي (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه
 الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى
 لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه
 لانه اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كال العقل
 فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي
 بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
 في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرة عندها كباشرة
 الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض)
 لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليهما فينيلهما او اسديهما
 او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه
 جعل اسما بمنزلة كانت وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى
 كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
 الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصبح في الصغر
 الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد
 فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها
 او ترك ازلتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع
 (الاول) فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
 والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتدخل أفعالها اما
 لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الحلقة واما لخروج مزاج الدماغ
 عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقضاء
 الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح
 ايمان المجنون) لانقاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن
 ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
 الى الصبي او المولى وايمان المجنون استقلال لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
 بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطه
 وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان قايمة امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
 لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره أولى (الاتبع) لا بويه
 ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية
 تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعاله وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما
 في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون في التأخير
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى* (ويرتد)
 المجنون (تبعا) لا يويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه
 بدار الحرب العايد بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو
 بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
 مسلم تبعا لادار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه
 صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عرض الجنون (والقياس
 ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن
 من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون
 (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما
 اصلي بان يبلغ مجنونا او طارا بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره
 ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي
 يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط
 بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس
 ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
 عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدوره بالادنى وهو ان يستوعب
 الجنون وظيفته الوقت وهو اليوم واللييلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة
 ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا
 اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان
 يصير الصلاة ستاوها اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى
 الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
 وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس
 الصلاة حيث لم تصر الصلاة ستاوعندها لا يجب لتكرر الوقت بزيادته
 على اليوم واللييلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
 (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
 الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التعب اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للقرض لان السنة وان كثرة لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح **﴿اقول﴾** فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لا يعاينها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان ادائه في بعض اوقاتها كالصلاة الخمس ووظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالتكرار بتكرار وقته وبتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قالا في الصلاة على مامر (و) الامتداد (في الزكاة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤخذ) الجنون (بضم الالف في الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة و (لا) يؤخذ بضم الالف فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا تصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لمساهمة الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كاسر ولانه خلق لخلق اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر وفي الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متماكنتين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعدنه يصير ضربا من الاهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب
 الايمان) فانه لا يحتمل السقوط بوجه على ماسر (فاذا أداه) اى الايمان
 كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا (بل
 يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
 اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا
 وكذا العبادات والعقوبات والاجزبة والكفارات والمضار المحضة
 والغالبة والتبرعات والزمام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي
 (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط
 عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو باعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)
 اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
 سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
 لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجنائية في فعله (وحرمانه) عن الارث
 (بالرق والكفر) ليس لعهدته عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه
 لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
 عليه السلام وليا يرثى واما الرقيق فلانه ليس اهل للملك (ويولى عليه)
 اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز
 ينافي الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كافي
 المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها التمتع)
 وهو اختلال العقل آنا فانا لا نتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
 العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد
 البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بالاخلاف الا فى بعض منها
 فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقوم
 يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
 على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا للمولانا جيد الدين الضيرير
 فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لاحدله مثله والحق
 للجهمه ورصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل * فان قيل * قد صرح فى الجامع
 بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه * اجيب * بانه اراد به المجنون مجازا
 (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من
 شأنه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرف الحق فاطهار خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ
فافي التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كاي نسي (وهو) اي النسيان
(ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذرا في حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لالابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا
(في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهي هيئة الصلاة
فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي
سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لاداعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها
على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهي فتور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ
الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه
تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه وخلفا
بالقضاء والحجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذ ذكرها
فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عبارته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع
داعيا الى الاكل لم
عوتب آدم عليه
السلام بأكل الشجرة
ناسيا قال الله تعالى
ففسى ولم يجده عزم ما
قلت انه كان بتقصير
منه اذ لم يكن مبتلى
بانواع مختلفة حتى
يتعذر عليه الحفظ
وانما منع عن شجرة
معينة بخلاف الصائم
فانه مبتلى بانواع
وفيه بحث (منه)
لقائل ان يقول لو كان
لنوم عجزا عن استعمال
القدرة لما انتقض تيم
النائم المار على الماء
(منه)

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصرف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بعبه وشرأوه وطلاقه وعقده وورثته واسلامه)
لانفساء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلاة) اى اذا تكلم في الصلاة نأما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته
واذا قهقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة * ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوادر ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلاة ذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنقص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابن حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان
يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبعي
يزيل القوى ويعجزبه ذوالنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الاحراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد فيه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اى في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء)
يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد
فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص يجواز البناء انما ورد في الحدث

الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شياً من الواجب كما
 في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا (وهو في الصلاة كالجنون)
 فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
 (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها
 الرق وهو) لغة الضعف وشرا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكيم)
 بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
 والولاية والامانة ونحو ذلك (بقاء) اى في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل
 جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
 الله تعالى واحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم
 الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتدلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى
 ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى
 انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا تجزى) ثبوتا
 وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر
 ونتيجة القهروها لا تجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه
 رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل
 كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمراأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر
 في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا ينصور من النصف ولان رد الشهادة
 يجوز ان يكون لاشتراطها بجزية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل
 يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر
 انقسامه اجاما والدليلان الميان والانيان قائمان عليه اى توجيه لما في
 التلويح انا لانسل امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز
 ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه
 في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل
 التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات
 ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق
 اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى
 ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه
 وهو ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكندا الاعتاق اذلو تجزأ البعض

صار في حال البقاء
 ثابنا بحكم الشرع
 حكمان احكامه من
 غير ان يراعى فيه معنى
 الجزاء حتى يبقى العبد
 رقيقا وان اسلم
 كالخراج لا يتدأ على
 المسلم لثبوته بطريق
 العقوبة ولكن يبقى
 عليه اذا اشترى
 ارضا خراجا لكونه
 من الامور الحكمية
 ابقاء
 (منه)

حتى لو اعتق البعض لا يثبت العبد ٣٣٣ حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيا في الشهادة

وسائر الاحكام
فيتوقف العتق الى
اداء السعاية حتى
سقط المالك ولا
يتضرر العتق اذ هو
لا يثبت الا في الكل
لعدم التجزى (منه)
في الكل والا يلزم
الاثر بدون المؤثر ولا
في بعض المحل لان
العتق غير متجزى فلا
يثبت العتق اصلا
والاعتاق ثابت
فوجد المؤثر بدون
الاثر وهو العتق
(منه)

فنده لو اعتق شقصا
من عبد لا يعتق الكل
بل يصير كالمكاتب
فيخرج الى الحرية
بالسعاية بل رد الى
الرق بالهجز كالمكاتب
(منه)

والحاصل ان الاعتاق
ازالة للمالك قصدا
وثبوت العتق ضمنا
للازاله للمالك متجزى
فلا اعتاق متجزى عنده
وعنده اثبات العتق
قصدا وازالة للمالك

ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لا يتجزيان فكندا الاعتاق (منه)

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فمتق
البعض عندها حرمديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى
تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه الرقيق
هو المالكية والملك وهو متجزى فكندا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم
زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما
يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة
﴿فان قيل﴾ ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته ﴿اجيب﴾
بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمننا ولا تبعا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق
العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعواكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام
لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف
هذا لان سببه ازالة الملك لا الى حد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اى
الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمي العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتب لا يملك شيئا من احكام ملك
المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه
(الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول
بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتب كان او غيره (التسرى) لا بتناؤه على
ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة
كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله
(ولا يصح حجة) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف
الاول لكون منفعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدلا (بخلاف الفقير)
اذ منفعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه

لالصحة اذ انه اذ هو لدفع الخرج يسيرا كذا قالوا (اقول) وهذا مستقيم في الرقيق
 الكامل واما في المكاتب. فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
 كلاجنبى في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر
 حكيمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى
 البذل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول
 المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده)
 لما سبق ان الرق ينال مالكية منافع البدن الاما استثنى من القرب فلا يحل له
 القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل)
 بل يرضخ له لان استحقاق الغنمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
 انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تنقيح الامام
 فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى
 الحر في ذلك (ولا ينال مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس بمالك من جهته
 (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالأذن) من
 الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل
 وثمره الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فنحننا يعم اذنه
 سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن
 اهلا للمالك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع
 منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
 واذني طريقه واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمالك وهو ههنا
 منتف لان اليد ليست بمالك والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من
 التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وذلك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
 للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة
 في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا انكح
 العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر
 تعلق المهر بما لبيته وصحة جبره عليه لتحصيله من الزنا فانه هلاك معنى
 لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه
 مالك لها فلا يحلها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود
 والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
 اذ ليس فيها الا القطع والقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال

اما محجرا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبتاعن
العجز والمذلة (كال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدر
والعزة فيبينهما تناف (الديونية) اى الموضوع للبر في الدنيا احتريزه
عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحرف فيها لان اهليتها بالاسلام
والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار مالا بالرق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له
ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (تضعف) ذمة (عن تحمل الدين)
بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد
في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى
الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدير والمكاتب ومعق
البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يفي او لم يوجد
كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يحشر المولى الفداء ولا يباع
المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
العقر بل يؤخر الى عتقه (و كالحلل) فان استقر اش الحرائر والمسكن
والازدواج والحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلاة والسلام
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيب محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد
على الياء للفاعل (الائتن) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
الامة يجوز متقدما على الحرية لا متأخرا ولما تعذر التنضيف في المقارنة غلبت
الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف
بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانها يتنصفان الى ما هو الاصل
لكن الواحدة لا تجزى فيكامل اعتبار الجانب الوجود وذهاها الى ما هو الاصل
من بقاء الحل وليكون عدد الطلاق لا تساع المملوكية وعدد الانكحة
لا تساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارا لنكاح بالرجال اجاما

فان النكاح لهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهم فاعتبر بهن
 تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة
 الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا
 من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لارقبته
 وان ملك النكاح (فينقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر
 وهو عشرة دراهم) بخلاف المرأة (فان ديتها نصف دية الرجل * اعلم
 ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت
 لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل تنقص منها ما اعتبره الشرع في اقل
 ما يستولى به على الحرة استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
 بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا
 فنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لاملكا فلا بد من ان ينقص
 بدله كما انتقصت دية الاثني عن دية الرجل بسبب الاثوثة التي توجب
 نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
 ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
 المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف
 واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
 وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل
 للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
 مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
 الحجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لابلتنصيف وبالاثوثة
 ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف
 ديتها (و بتنصيف النعمة تنصيف النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الزمة
 والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصفت اكثرها تنصفت النعمة
 بالجناية على مولى النعمة لان القرم بالغرم (فتنصف الحدود) فعلنهن نصف
 ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب
 عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يمكن التنصيف (يكمل)
 الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
 والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على
 الغير شاء. أبي فيناقيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنمية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنمية لا تجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية ﴿ فان قيل ﴾ المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي ﴿ اجيب ﴾ بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في جنائته خطأ) لانهصاله في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا لم يملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعض في حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولملم تجب عليه لم يجعلها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل وجب) دفعه (جزاء) جنائته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندها يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة امامؤمنة توجب الائم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط وامامقومة توجب مع الائم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحر)

فلا يرد به ان الرق ينافي مالكية المال فكيف اشترك العبد في الغنمية (منه)
جواب سؤال بان الامان تصرف في حق الغير في الاغنام والاسترقاق ولا ولاية للعبد على الغير (منه)

لان احكام النفاس
مأخوذة من الحيض
(منه)

واما اذا لم يستوعب
النفاس يوما وليلة
فانما وجب القضاء
للصلاة مع عدم الحرج
كيلا يخالف الفرع
الاصل لان حكمه
مأخوذ من الحيض
(منه)

ولقائل ان يقول
ينبغي ان يكون
النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا
استوعب الشهر
لحرج قيل حكمه
مأخوذ من الحيض
ويكون مثله وفيه
ان الحرج في النفاس
موجود دون الحيض
(منه)

ولما ثبت الطهارة
في الصوم بخلاف
القياس فيتعدي الى
سقوط قضائهما مع
انه لا حرج في القضاء
بخلافها في الصلاة
فانه على القياس
فيتعدى الى سقوط
قضائهما مع ان فيه
خرجا (منه)

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض)
وهو افة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها
فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هي الدم الخارج
من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن
واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدا لعوارض لا اتحادها صورة وحكما
(وهما لا يعدمان الاهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على
وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف
القياس لتأديده مع الحدث والنجاسة (والحرج) اي لما كان في قضاء الصلاة خرج
لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلاة
(دونه) اي الصوم اذا خرج في قضاؤه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندرفيه فلم يسقط الاوجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة
(ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والانجاء (وهو لا ينافي الاهلية)
اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعييد واهلية العبارة
لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اي المرض (يوجب العجز
فشرعت العبادات معه بقدرة الممكنة) كذا ازاد قوة ازادات نقصا كاتبين
في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بما له حق الغير ولا يثبت
العجز عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اي
خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث
والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (العجز) على المريض (اذا
اتصل) المرض (بالموت) حال كون العجز (مستندا الى اوله) اي اول المرض
فان الموجب للعجز مرض هو سبب الموت وهو الرضى عن اصله لانه
يحصل بضعف القوى وترادفا لالام ولا يظهر ذلك الا باصعاله بالموت
فاذا اتصل به يثبت العجز مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

اول السبب (بقدر ما يصاب به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به
 صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق
 الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
 (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد
 على الدين او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
 واحرة الطيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
 اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق
 (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع
 المحاباة (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
 فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلاحكم له (ثم ينقض) ذلك
 التصرف (ان احتجج اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لا يحتمله) اى
 الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتاق) اذا وقع
 (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الدين فحبب السعاية فى الكل وان لم يكن دين
 مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فحبب السعاية
 فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاتاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
 فى ملك الرقبة وصحة الاتاق تبني عن الثانى لا الاول (والقياس ان لا يملك
 المريض (الصلة) هى تملك مال الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة
 (و) ان لا يملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان
 لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
 الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسنناها) اى تلك
 التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال
 عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة
 على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما بطلها) اى الوصية (الشارع للوارث)
 شرع الله تعالى اول الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا
 حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب
 لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقال عليه السلام
 ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لوصية لوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية
 كما قال ان مت فهو
 حر الا ان اعتاق
 المريض ينفذ فى الحال
 دون المعلق (منه)
 ملك الرقبة دون
 ملك اليد ولهذا
 صح اعتاق الآبق
 مع زوال اليد عنه
 (منه)

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث
 بمثل القيمة اولا وقالوا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به
 حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
 من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايضاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة
 الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضاء معنى لكونه مقابلا للعرض
 (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم للمال من غير
 عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال
 الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجود في حقه لان في العدول
 عن خلاف الجنس الى الجنس تامة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
 واعترض بان تولى الشارح في الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث
 من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلاة والسلام الا لوصية للوارث نفي
 جنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان
 تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء
 (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمريض
 والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة
 الاول ما يجلبه على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه
 الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه
 من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام
 والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اي للموت (حكم)
 الحياة في احكام الآخرة (وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر
 لميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة
 الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء وكان له
 فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء
 فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث
 واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف
 كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط)
 من الدنيا ما هو من قبيل التكليف لان التعرض الاداء عن اختيار ليحصل
 الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة
 وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلاة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة
المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين
كالودائع والغضوب (و) الموت (يسقط مما شرع عليه حاجة غيره الصلاة)
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب
الصلاة فالموت أولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز
تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى بمجرد
ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم
اليها) اى الذمة (مال) يؤدي منه (او كفيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير
ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام
الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق
المحجور حيث تصح الكفالة بما اقربه ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه
كاملة لحياته ومكلفيته وانما ختمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته
بالدين نظرا للغرماء (ولا) يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغضوب)
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين
لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته)
لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تقضى به)
تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان
الحاجة الى التجهير اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم
على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهير (ثم)
يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه
وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثائته اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله
قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث
لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة
الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى
من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق
الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قربه بماله كانتفاع
نفسه به حتى لو احياء الله تعالى فما وجدته في يده ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من
المال بمقابلة ما ليس
بمال فهو صلة
(منه)

فان قلت الذمة
عبارة عن النفس
المعاهد والعهد
اتما يكون من الحى
والموت بعدم قلت
ان هذه التسمية
تبرعية لا لغوية وكم
من معنى اصطلاحى
ينافى اللغة كتسميتهم
الماهية ذاتية مع
ان الشئ لا يستند الى
ذاته (منه)

حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكاة ليس له
ان يأخذ (منه)

لان الوارث خانف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن
انما يعود الى ملكه بقضاء اورضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ
كذا في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى
(الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاة) اى مال يبق ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى
ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها في العدة) لان
الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه
خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل) المملوكية
وهي سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى
(اجيب) بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما تبقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجت الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح
لحاجته فكما القصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفو
حال حياة المورث لا كما براء الوارث غير المورث عن الدين حال حياته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر

اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
﴿ فان قيل ﴾ فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم
وليس كذلك اذ لو عفي احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقيين
شيئا ﴿ قلنا ﴾ القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة
الحياة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كمالا كولاية النكاح
للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفي لا يضمن شيئا للباقيين لانه تصرف في خالص
حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب
لا احتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا
معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال
﴿ فصح عفوهم قبل موته ﴾ لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص
ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
لهم (حتى ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر
فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا
في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فوروث لان خافه
وهو المال موروث اجاءا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة
الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه
هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
حوايج الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا ﴿ اقول ﴾ فيه بحث اذ قد سبق في
مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
الخلف اذا كان الخلف مثلامعقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب
بالسبب الجديد بلاخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فليتمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة في حينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فجعل موروثا يمكن
التحري والخلف قد
يفارق الاصل عند
اختلاف حالهما
كالتيم يفارق
الوضوء في ايجاب
النية لاختلاف حالهما
بالتهيير والتلوين
كذا ههنا (منه)

ثم ينتقل منه الى وراثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب الميت لانه واجب بمقابلة تقويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفو) اي المجرور (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدجلا فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاء عد من المزبل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكاتب الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكرام فن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فان كان مع اعتقاد النقيض فركب والافسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدايته وصفات كالهونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد يبحث لوضوح البراهين القطعية واورد بلن الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جمودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا * واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالادعان والقبول * ورده بعض الافاضل بان الادعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجهل جهل ظاهر * اقول * فيه بحث لان ترك الاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
 مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين
 القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كمادة
 الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته
 في حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام
 اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (في حكم الدنيا)
 لتخفيفهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
 لا يتناولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها
 ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
 العشر من قيمتها كذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)
 اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح
 ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
 النكاح لا يكون الوطء زنا فيحذفه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا
 لعننه بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا
 بموافقتهم الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بموافقة احدهما فقط * اعلم
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد
 بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع في الجملة قال
 شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بعننه لا يثبت به
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
 ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانتهم
 لانه لا عبرة لديانة الذمى في حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهبوا
 عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
 فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا * فاجاب بوجهين
 * الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله
 تعالى واخذهم الربوا وقد نهبوا عنه واستحل لهم الربوا كاستحل لهم
 الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها * وأشار الى الثاني بقوله (واستغنى)

عن العهد) يعنى ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه الصلاة والسلام
 الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
 وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا
 الجهل (دونه) اى اذى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى)
 كافة لاسفة والمعتزلة (بصفات الله) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى
 وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقة القائمة بذاته
 تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى لا يقال له بالفارسية «دانش» وهو
 الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة
 واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية «دانستن» فثبوته متفق عليه
 وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى
 بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور
 عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل
 الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
 مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام
 ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون
 جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمن المناظرة معه والالزام فلا يترك على
 ديانته فيازمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو
 الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى
 (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اى للباغى (منعه) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره
 حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما تلف منهما
 لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء
 الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجبة الشرعية
 قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم)
 لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تقيء الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر
 ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعز امور على
 القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و)
 يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجري مجهم) وإنما وجب هذا دفعا لشهرهم (بالاستقوط الارث من الطرفين) أي العادل إذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فإن الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وأنا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتماده وتأويله ليس حجة على العادل (والاضمان للماله المتلف) عطف على لاستقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكامها اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المالك بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والافكفر كتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطى على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجاع) كبيع ام الولد فان اجاع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دائرة للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب والسنة المشهور والاجاع (او) في موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتصد بعد عفو شريكه) أي اذا عفا احد الوالدين ثم اقتصد الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال) فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندري بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطى بشبهة * واعلم ان الشبهة نوعان * الاول هذا ويسمى الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيهما من الظن

ليتحقق الاشتباه * والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصاله كوطى جارياً ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) في دار الحرب (لمبهاجر الينا) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لمبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كافي قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيلاً ولا مأذوناً بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقفاً كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلها) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقيقته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يميز المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختاراً للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

٩ كالبنج والافيون اعلم ان فخر ٣٤٩ الاسلام وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثله المباح

مطلقا وذكر
قاصحان في شرح
الجامع ناقلا عن ابي
حنيفة رحمه الله ان
الرجل اذا كان عالما
بتأثير البنج في العقل
فاكل فسكر قال
يصح طلاقه وعتاقه
وهذا يدل على انه
حرام وفي المبسوط
لابأس بان يتداوى
الانسان بالبنج فاذا
اراد ان يذهب عقله
منه به فلا ينبغي له ان
يفعل لان الشرب
على نية السكر حرام
(منه)

فلا يصح لانه عاق
الخطاب بحالة منافية
فيتعاق الخطاب
بالسكر كابتداء الخطاب
في حالة السكر لا
يقال جاز حل
السكر على مبادئ
النشاط لان سياق
الآية وهو قوله
تعالى حتى تعلموا
ما تقولون يا ابا له
يدل على ان الخطاب

بها عذرا خلفاء الدليل لان العبد مستقل بالجنابة (و) كجهل (الشفيع بالبيع)
اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل
العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة
سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه
اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء ٩
او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او مبلجا (فيمنع
كالاغماء) اي كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المتبلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور)
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبازق والمنصف (فلا ينافي) هذا
النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه
ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي اذا
سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
(فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها
من الصوم والصلاة ونحوها (وتصح تصرفاته) كلها قولاً وفعلاً
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكروه) لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلل (لارادته) فلا تبين امرأته استحسانا
لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجري على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقربا لا يحتمل الرجوع) كالقود
والقذف (او باشر سب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر * اما الاول
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر * واما الثاني
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجاز (لا) ان اقر (بما يحتمله)
اي الرجوع كاقارره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد زنا

متوجه حال زوال العقل وقيل لا ياباه لان الفرض ليس في العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم ٤

٤ ما يقول * فان قلت تكليف من لا عقل له واقع ﴿ ٣٥٠ ﴾ فان قتل الطفل واتلافه موجب

وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشيء منها لم يحسد لان السكران لا يكاد
يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده)
اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة
(لا يجاب الحد عدم الفرق الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لم يميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري بها الحد
(ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو المنصور بما لا يراد به معنى لا حقيق ولا مجازي
بل يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كاسبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
او المجازي ويرادفه التجئة وقيل اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لاذكره في العقد) لانه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا
وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو
لا ينافي الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة
والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار شئ من الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشي
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله
تعالى لا يرضاه لان الله تعالى لا يرضى اعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما عقائد) او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كانت احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقائد والانشاء اما ان يحتل الفسخ او الاول امان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او اثن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلاثة امان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

للضمان والدية من ماله
على وليه * قلت هذا
ليس من باب التكليف
بل من قبيل ربط
الاحكام باسبابها
كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر
فظهر ان الخطاب
بتوجه على عديم
العقل كالسكران
ولا يتوجه على عديم
العلم كالنائم والمغشى
عليه لعدم الفهم وهذا
خلاف المعقول لان
عديم العلم اولى
بالخطاب من عديم
العقل والحق ان
السكران غير مخاطب
حقيقة بل لما قامت
قدرته بسبب هو
موجه من جهة العبد
عدت قائمة زجرا
عليه في حق الاثم
ووجوب القضاء
باعتبار الخطاب هنا
فلا اشكال (منه)
يعني يشمل ان يتبدل
اعتقاده وان لا يتبدل

فرجحنا الثاني وفيه انه يلزم ان يثبت الاسلام بمجرد التصديق بلا اقرار (منه) (ان)

ان لم يحضرها شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نحوض ونلعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبديل الاعتقاد والهزل ينفيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحاً لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كافي الاكراه لا لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقاً) اى سواء كان اخباراً عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخباراً شرعاً ولفظة كما اذا تواضعا على ان يقراله بان بينهما نكاحا او بائناً تباعاً في هذا الشيء بكذا او لفظه فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئاً منعقداً يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقاً (واما انشآت فان احتمل العقد (الفسخ) كالبيع والاجازة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالوا بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجبد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاهما على الاعراض (وان اتفقا) على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبداً) لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم وهو الملك كافي الخيار (فيفسد) العقد كافي الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه يبنى على المواضعة (احدها) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقص لكن الصحة تتوقف على اختيارها جميعاً لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدها لا يبطل خيار الآخر وقد رآه الامام بمدة الخيار بثلاثة ايام اعتباراً

وهذا الاقرار لم
ينعقد موجبا بشيء
اصلا لكونه كذبا
(منه)
التواضع عبارة عن
وضع كل واحد
من العاقدين رأيهما
على شيء (منه)

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندها يجوز الاختيار
 ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة اجاز لان اجاز) اي احدها
 (وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء) اي ان لم يقع في خاطرهما وقت العقد
 انهما يتنا على المواضعة او اعراضا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح)
 العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه العحة
 والزوم حتى يقوم المعارض لانه اتما شرع للملك والجهد هو الظاهر فيه
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما)
 لان العادة جارية بان يتنا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان
 مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد
 وان كانت العحة والزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
 واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للتقدم اذا
 لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي
 عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجهد والزوم بلا معارض يكون ناسخا
 للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا
 على البيع بالنى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة
 درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول
 الهزل في القدر والثاني) الهزل (في الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على
 البناء على الهزل والاعراض عنه او على ان لم يحضرها شيء او اختلفا
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد منه لان العمل بالمواضعة
 ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد
 وقد وجد في اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح
 بالوصف الذي هو الثمن لكونه وسيلة لا مقصودا (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في
 صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول الاعراضهما) اي
 ينقذ البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان
 يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد
 لا يمكن العمل بالجهد بعد اعتبار المواضعة تصحيح العقد بما بقي من المسمى ثما وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
 مخالف لمقتضى العقد لمن الشرط اذالم يكن له طالب من جهة العباد
 لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
 العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم
 لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)
 عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه التقض والاقالة
 وهو ثلاثة اقسام لانه امان يكون فيه مال بان يثبت بدون شروط وذكر
 اولا والاول امان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيين الاقسام بقوله (فنه
 ما لامال فيه كالطلاق والعتاق والنفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة
 الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد
 بان يطلقهما او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
 مرادها وهكذا النفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
 او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا
 في النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن
 جدوهن لمن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان
 اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة
 اليمين والنفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط نبى
 على السراية والزوج ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به
 وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في
 حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف
 مثل انت طالق غدا واجب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
 بعلة بل سبب مفض والا لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه)
 اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المالك فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل)
 بأن يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم) ويجب
 مهر المثل للحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان
 يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفسا (فان اتفقا على الاعراض)
 عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء)
 على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهرا كما في البيع واما عند ابى حنيفة

٤
للضم
على
ليس
بل
الا
كرب
بش
فظه
بتو
العق
ولا
العلم
عليه
خلا
عدي
بالخ
العق

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان
وصفا وتبعاً بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب
تصحیح البيع لتصحیح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لحظر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
(و) ان اتفقا (على ان لم يحضرها شيء) من الاعراض والبناء (واختلفا)
في الاعراض والبناء (فقليل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع صحة العقد بالثمن (وقيل)
المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)
عطف على قوله او في قدر البدل او الهزل اما ان يكون في جنس البدل
(في الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب التسمي و)
في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجاعا) لانه بمنزلة الزوج
بالمهر اذ لا يسيل الى ثبوت التسمي لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت
التواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر
فان التواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه
ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور) في صورة
(الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)
لان الاصل بطلان التسمي عملا بالهزل لثلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل التسمي لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
(التسمي) قياسا على البيع (وعندهما) الا لازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت التسمي لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا التواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل
(ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت
بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعقاق عليه
والصلح عن دم العمدة (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان تخالعا ولم يكن بينهما خلع او خالعا
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالعا على مائة دينار على ان
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعقاق عليه ونحوها
(ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض) والاتفاق على (عدم الحضور)

ان احق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي

ما مور به سبب م ين جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات

مختلفة قبله لما تؤدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة

﴿ فان قيل ﴾ تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافين كالوجوب

وعدمه وهو محال ﴿ اجيب ﴾ بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان

وحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوع

لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل

بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اخصاص كل منهما باحكام

فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب

على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد

لاصابة الحق) يعنى لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد

ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه

بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد

الاجر ووجوب العمل بوجبه فلا يلزم عبث ﴿ فان قيل ﴾ المجتهد مأمور بما

أدى اليه اجتهاده وكل مأموره فهو حق ﴿ واجيب ﴾ بانه يكفي في المأموره

ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند

الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطع عليه

بعد استقراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ

لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده

ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم

ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع والجواب

عن الثانى اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما افسد

صلاة مخالف الامام علما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصعبا لصح صلاة

مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

واعا المصنوع - اي -

بانتقاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد بر) - اي - بهاد
لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف
الحكم الذي اعتقه تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم
اجتماع المتنافيين. والالزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اي الخلاف بيننا
وبينهم انما هو (في الشرعيات لا العقليات) كما بحثت تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبوات فان المليون اجعوا على و حدة المصيب
في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري
والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل
لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتاعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد
(المخطئ) في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبطلانه تمام الوسع
فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اي بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد
الخطأ حيث قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا ترتب على
الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة لاجتهادية
للاصابية في الدليل لاننا نقول الدليل اذالم يكون شرعيا فلاخذ به ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان يؤدي الى الثواب
(وقيل لا) اي ليس بمصيب بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهذا اختيار الشيخ
ابن منصور (لاخلاق الخطأ في الحديث) يعني ان الخطأ المذكور في الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطأ الكامل هو الخطأ
ابتداء وانتهاء (قلنا ولو سلم الاعتداد به في الاصول) يعني لانسلم اولان اقتضا
المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لاعسرية به

٤
٥
٦
٧

وو
باع
فلا
يعني
اعتقا
فر

دليله (الان يكون طريق الصواب) والدليل المو -

المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد
(لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة
فقط هل يجوز ام لا فليل بجوز و قيل لا للمجوز اولا لولزم العلم بجميع المأخذ
لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كالك
رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك
المسئلة كاعدم في حقها والجواب عن الاول اننا لانسلم لازمه لجواز
ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني اننا لانسلم ذلك لجواز
تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف
او ينعدم فيحصل وللناقي ان كلاما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل
ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفي
اوثباتا ما يأخذ عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الأئمة وضموا كلاما
الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
عن الامام لمام في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل ﴿واقول﴾
التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهاة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بسم الله الملك الوهاب

رضعتها ماشطة العقل ببيان الأفهام * وكستها حائل

البيان والاعلام * ايدى العبارات والسنن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة

والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان مائة *

والحمد لله على الاتمام * والصلاة والسلام على سيدنا

ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام

المحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المحللة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول

فى شرح مرآة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول *

الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها لحسن

والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فضاء القلوب بالتروى والهناء *

ورصقتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الاملى * ورصقت

على صفحة العوائف يراعة الامجد للودعى * فريد عصره وحيد دهره

المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسنج على

ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة *

وقلد بكفاية حاجته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان

(السلطان الغازى عبد الحميد خان) ابسط المولى بساط عدله ومرحمته على

مفارق الانام مدى اوانه وساعته * واقبض على من بقى عن قبول امره

وعتا عن تقلد ربة طاعته * بدار الطباعة الشركة الصحافية

العثمانية فى اواخر شوال من سنة احدى وعشرين

وثلاثمائة والف * من هجرة

من له المجد والشرف

٢٢٢

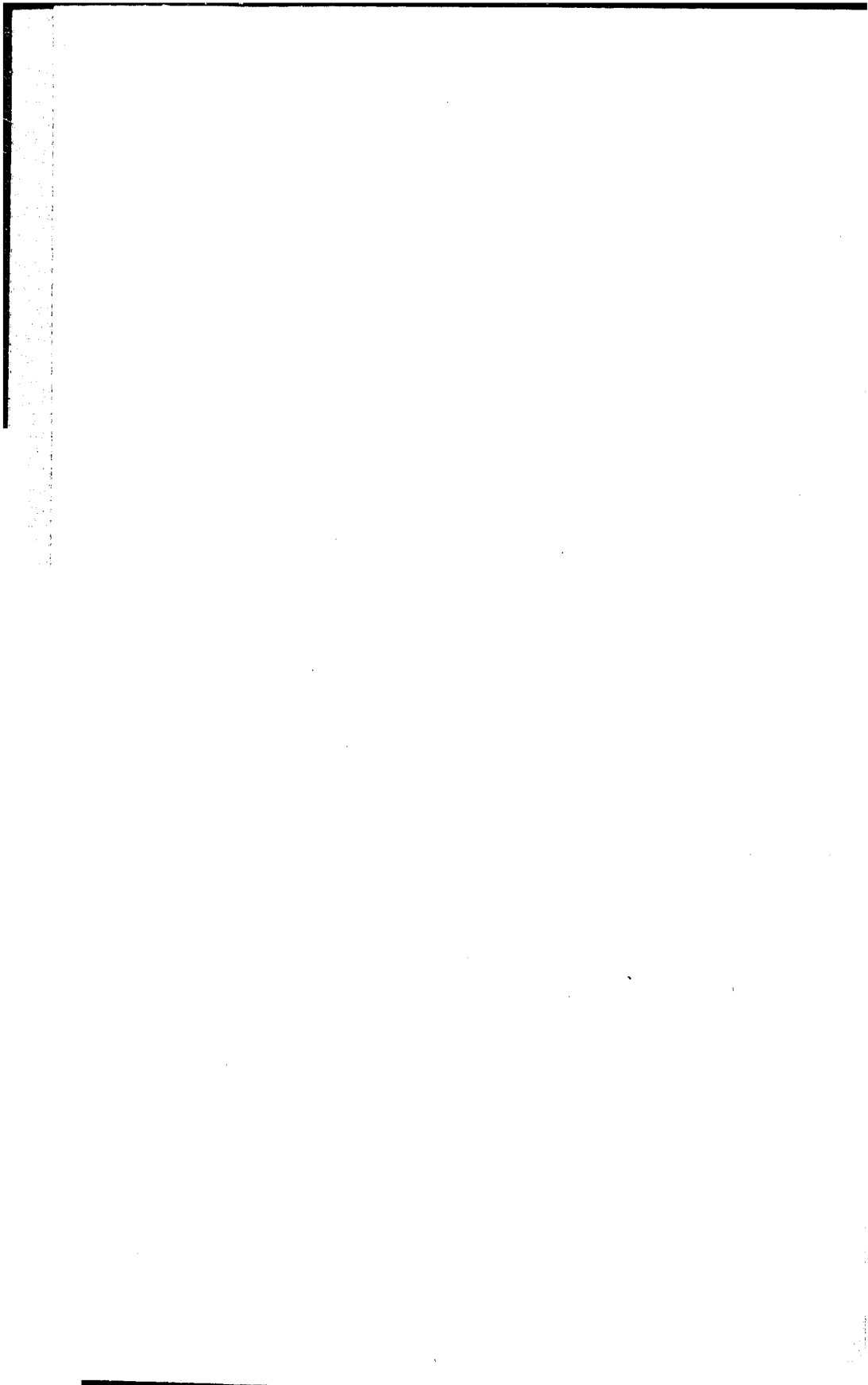
٢٢٢

٢

٢٠٧	الركن الثاني فيما يختص بالنسبة	١٣٤	و ثم للتراخي
٢٠٩	فصل فيما يتعلق بالقول	١٣٥	وبل للاعراض
٢١٢	الثاني في شرط الراوي	١٣٦	ولكن للاستدراك
٢١٣	الثالث في حال الراوي	١٣٧	واولا حذما فوقه
٢١٤	الرابع في الاقطاع	١٤٢	ومنها حروف الجر
٢١٦	الخامس في الطعن	١٤٩	وفي للظرفية -
٢١٨	السادس في محل الخبر	١٤٩	ومن كلمات الشرط ان
٢١٩	واما حقوق العباد	١٥٧	وكم اسم للعهد المبهم
٢٢٠	السابع في نفس الخبر وهو اربعة	١٥٧	واما الصريح فما ظهر المراد به
٢٢٣	فصل في فعله القصدى	١٥٨	واما الكناية فما استتر المراد به
٢٢٤	فصل في تقريره	١٥٩	واما الدال بعبارة
٢٢٥	تذنيب شرايع من قبلنا	١٦١	واما الدال باشارته
٢٢٦	الركن الثالث في الاجماع	١٦٣	واما الدال بدلالته
٢٣٣	الركن الرابع في القياس	١٦٧	واما الدال باقتضائه
٢٣٦	اما شرطه فان لا يكون	١٧٤	فصل استدل بوجوه فاسدة
...	الاصل مختصا	١٧٨	ومنها ما قبل القرآن في النظم
٢٤٠	واما ركنه فاربعة اما الاصل	١٨٠	ومنها تخصيصه بفرض المتكلم
٢٤٣	ولا بد قبل المميز من كونه	١٨١	ومنها حمل المطلق على المقيد
٢٤٦	الثالث المناسبة	١٨٢	ومن المباحث المشتركة
٢٥٠	واما حكمه فالتعددية اتفاقا		البيان
٢٥٠	فصل ان سبق الافهام	١٨٧	اما التخصيص فقصر العام
٢٥٢	ولا يترجح الاستحسان		على بعض متناوله
٢٥٣	واما دفعه فبوجوه	١٨٩	واما الاستثناء فتصل
٢٥٥	واما لتخصيص العلة	١٩٢	واما التعليق فيمنع العلية
٢٥٨	السادس المعارضة	١٩	واذا تعقب اجل المتعاقبة
٢٦١	السابع القول بموجب العلة	١٩	وبيان تبديل وهو النسخ
٢٦٤	تذنيب قد يتمسك	٢٠٠	والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
٢٦٦	باب المعارضة والترجيح	٢٠٤	فلا يزد بخبر الواحد والقياس

نسايس
بهاحلل
مابعة
اصول
حول *
الحسن
الهناء *
رصعة
دهر
سبح على
الامة
سلطا
تمتد على
صره
:

٢٦٩	والخلص عن التعارض	٣٢٣	واما القاصرة انواع
٢٧٣	تذييل وقدير جمع	٣٢٦	ثم العواض نوعان
٢٧٥	المقصد الثاني في الاحكام	٣٢٨	ومنها الصغر
	وما يتعلق بها	٣٢٩	ومنها التسيان
٢٧٨	فالقروض لازم علما وعملا	٣٣٠	ومنها النوم
٢٧٩	والواجب لا يلزم الاعلا	٣٣١	ومنها الانغاء
٢٨٠	والسنة نوعان	٣٣٢	ومنها الرق
٢٨١	والحرام يستوجب العقاب	٣٣٨	ومنها الحيض
٢٨٥	واما الوضعي فآثر الخطاب	٣٣٨	ومنها المرض
	بتعاقب شيء	٣٤٠	ومنها الموت
٢٨٧	وهي اى العلة سبعة	٣٤٤	اما النوع الثاني فاصناف منها
٢٩١	واما السبب فايكون طريقا		الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
٢٩٧	اعلم ان لكل من الاحكام	٣٤٨	واما جهل يصلح عذرا
	سببا ظاهرا	٣٤٩	ومنها السكر
٣٠١	واما الشرط فهو ما يتوقف	٣٥٠	ومنها الهزل
	عليه الوجود	٣٥٠	فالتصرفات اما عقايد
٣٠٤	واما العلامة فايعرف الحكيم به	٣٥٥	ومنها السفه
٣٠٤	الركن الثاني في الحاكم	٣٥٧	ومنها السفر
	بالحسن والقمع	٣٥٨	ومنها الخطأ
٣٠٩	والمختار ان الحاكم في الكل هو	٣٥٩	منها الاكراه
	الشريع	٣٦٣	والحرمانات انواع حرمة
٣١٢	الركن الثالث في المحكوم به		لا تسقط
٣١٣	وحقوق الله تعالى ثمانية	٣٨٤	وحرمة تسقط كالخمر
٣١٨	الركن الرابع في المحكوم عليه	٣٦٥	الخاتمة في باب الاجتهاد
٣٢١	ثم الاهلية نوعان	٣٦٨	ثم المجتهد مخطئ ومصيب
			ابتداء ٢٢
			٢



ع
للخبر
علي
ليس
بل
الا
كر
بش
فظ
بتو
الع
ولا
الع
عليه
مخا

